AUTHOR:

KIRCHMANN, JULIUS

TITLE:

KATECHISMUS DER PHILOSOPHIE

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1897

Master Negative #

91-80030-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

160 K633	Kirchmann, Julius, Hermann, von. 1802-84. Katechismus der philosophie. 4te aufl. Leipzig 1897. S. 10+268 p. (Weber's illustrirte katechismen no. 84.)

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3/6/91 INITIALS mD
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

Philosophie.

Katechismus der Philosophie.

Katechismus

der

Philosophie

von

J. H. v. Kirchmann

Vierte, durchgesehene Auflage

Leipzig

Verlagsbuchhandlung von J. J. Weber

1897

Vorbemerkung zur vierten Auflage.

Das vorliegende Buch, das in seinen bisherigen drei Auflagen vielen Lesern lieb geworden ist und vielen Lernenden nützliche Dienste geleistet hat, ist vor der neuen Auflage einer sorgfältigen Durchsicht unterzogen worden. Tiefere Eingriffe in Gedankengang, Zusammenhang und Anordnung des Ganzen verboten sich von selber; zulässig waren nur Aenderungen, die der verewigte Verfasser entweder selbst vorgenommen oder die er gebilligt haben würde, wenn die Möglichkeit bestanden hätte ihn zu befragen. So galt es denn vor allem größere Genauigkeit in einigen thatsächlichen Angaben, Ausgleichung stilistischer Unebenheiten, stellenweise auch Erhöhung der Klarheit und Durchsichtigkeit des Ausdruckes.

Das Buch hat sich seine gesicherte Stellung in der Gunst des Publikums durch unverkennbare echte Vorzüge erworben. Es führt den Lernenden geschickt in die Kenntnis der wichtigsten Fragen, die in der Philosophie verhandelt werden, ein und giebt ihm einen

Lösungsversuch an die Hand, ohne ihn zu binden. Die gegensätzliche Bezugnahme auf die idealistischen Systeme, die das ganze Buch durchzieht, regt zu weiterem Suchen an. Im Vortrag herrscht musterhafte Klarheit; der Gedankengang selber liegt dem gewöhnlichen Bewußtsein nahe. Die durchaus aufrichtige, von allem gesuchten und gekünstelten Wesen sich fern haltende Gesinnung, die in dem Buche herrscht, gewinnt des Lesers Herz. So mag das Buch, das seinen Verfasser überlebt hat, auch künftig ihm ein lebendiges Denkmal bleiben.

Den Auftrag, mich der Durchsicht des Buches zu unterziehen, habe ich mit der Freudigkeit übernommen, die dem abgeschiedenen Freunde geschuldet wurde, und mit der Pietät auszuführen gesucht, die dem Andenken des trefflichen Mannes gerecht zu werden strebt. Meine Hoffnung ist, daß das Werk in dieser neuen Auflage an seinen Vorzügen nichts eingebüßt, an Verständlichkeit und Wirksamkeit noch gewonnen haben möge.

Adolf Lasson.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Erster Teil.

Philosophie des Wissens.

Zweiter Teil.

Philosophie des Seienden.

Katechismus der Philosophie.

Katechismus der Philosophie.

Einleitung.

A. Begriff der Philosophie.

Selbst innerhalb der gebildeten Kreise herrschen noch sehr verschiedene und unklare Ansichten über die Philosophie und ihre Bedeutung für die Wissenschaften wie für das Leben des Einzelnen und der Völker. Viele halten sie für ein bloßes Spielzeug der Stubengelehrten, von dem im Leben kein Gebrauch gemacht werden könne. Anderen gilt sie als eine Art von Geheimwissenschaft, die aber nur besonders Befähigten zugänglich sei. Die große Mehrheit schwankt zwischen diesen Ansichten hin und her und kennt im Grunde von der Philosophie wenig mehr als ihren Namen.

Ein Teil der Schuld an dieser Unklarheit trifft allerdings die Gelehrten selbst. Durch eine dunkle Darstellung haben sie diese an sich schon schwierige Wissenschaft noch dunkler und schwieriger gemacht. Indes ist in neuerer Zeit auch für die Philosophie das Bedürfnis fühlbar geworden, ihren Inhalt in einer verständlicheren Sprache zu bieten und den gebildeten Kreisen den Eintritt in sie zu erleichtern.

Die Philosophie ist dazu auch wohl geeignet, da sie keine von den übrigen Wissenschaften völlig abgesonderte Stellung einnimmt; vielmehr sind bei ihr der Gegenstand, wie die Mittel, denselben zu erkennen und die Wahrheit zu erreichen, die nämlichen wie bei den anderen Wissenschaften. So wie

diese die körperlichen und geistigen Gebiete des Universums zu ihrem Gegenstande haben, so gilt dies auch für die Philosophie; und so wie die ersteren für die Erkenntnis ihres Gebietes nur zwei Mittel besitzen, nämlich das Wahrnehmen, welches den Inhalt beschafft, und das Denken, welches diesen Inhalt von dem ihm anhängenden Falschen reinigt und das Allgemeine daraus heraushebt, so stehen auch der Philosophie nur dieselben zwei Mittel für die Erreichung der Wahrheit zu Gebote.

Aber neben dieser Gleichheit besteht auch ein Unterschied. Die besonderen Wissenschaften teilen sich in die einzelnen Gebiete; jede behandelt das ihrige, ohne viel Notiz von dem zu nehmen, was die Wissenschaften auf anderem Gebiete erreichen und *wie* sie es erreichen. So kann es nicht fehlen, daß in diesen besonderen Wissenschaften sowohl die Methoden der Erforschung, wie die Ergebnisse vielfach von einander abweichen, ja daß selbst das Entgegengesetzte in ihnen als die Wahrheit verkündet wird. Die Philosophie ist dagegen neben jenen *vielen* Wissenschaften nur *eine*, und während von jenen jede nur einen *Teil* der Welt sich zu ihrem Gegenstande nimmt und dadurch zur *besonderen* Wissenschaft wird, umfaßt die *eine* Philosophie das ganze Gebiet des Seienden und erhebt sich dadurch zur *einen allgemeinen* Wissenschaft. Während ferner die besonderen Wissenschaften von jenen beiden Mitteln der Erkenntnis das erstere, die Wahrnehmung in Form von Beobachtung und Versuchen, überwiegend benutzen, geschieht in der Philosophie das Entgegengesetzte, indem sie überwiegend das Denken zur Erreichung der Wahrheit benutzt. So erklärt es sich auch, daß die besonderen Wissenschaften den Vorstellungen des täglichen Lebens näher bleiben und deshalb verständlicher sind, während die Philosophie mehr und mehr zu den höheren Begriffen und Gesetzen aufsteigen muß und damit dem Verständnis größere Schwierigkeiten bereitet.

Die besonderen Wissenschaften haben ihre Entwickelung früher begonnen als die Philosophie. Wenn auch jene mit der bloßen Erfahrung des täglichen Lebens begannen und lange Zeit nur aus Stückwerk und mangelhaften Begriffen und Gesetzen bestanden, so waren sie es doch, welche zunächst der Philosophie vorarbeiten, den Stoff herbeischaffen, ihn in eine notdürftige Ordnung bringen und auf allgemeine Begriffe zurückführen mußten, ehe die Philosophie ihr Werk wahrhaft beginnen konnte. Die Philosophie nahm die Arbeit da auf, wo die einzelnen Wissenschaften mit der ihrigen geschlossen hatten. Indem die letzteren durch ihre Isolierung innerhalb eines besonderen Gebiets genötigt waren, mit der Entwickelung der allgemeinen Begriffe und Gesetze da aufzuhören, wo diese auch in andere Gebiete hinüberreichten, war ihnen damit die Grenze gesetzt, welche sie nicht gut überschreiten konnten, und indem alle besonderen Wissenschaften diese Grenze einhalten mußten, blieb damit ein inneres Gebiet frei und unbebaut, welches nur von *einer*, die Resultate aller besonderen Wissenschaften in sich aufnehmenden Wissenschaft weiter bearbeitet und erforscht werden konnte. Diese *eine* Wissenschaft wurde damit zur Philosophie. Ihr griechischer Name, welcher wörtlich Liebe zur Weisheit und Wahrheit bedeutet, stammt aus den Zeiten, wo der Besitz dieser Wissenschaft noch nicht erlangt war, sondern erst erstrebt wurde.

Damit war nun der Philosophie ihre Aufgabe gestellt; sie hatte das Allgemeine, die Begriffe und Gesetze von dem Punkte aus, wo die besonderen Wissenschaften ihre Arbeit beschlossen hatten, weiter zu führen und dieses innere, von allen besonderen Wissenschaften umschlossene Gebiet zum Gegenstand ihrer Thätigkeit sich zu nehmen. Damit ergiebt sich auch der *Begriff* der Philosophie. Sie ist *diejenige Wissenschaft, welche die höchsten Begriffe und Gesetze des Seins und des Wissens zu ihrem Gegenstande hat.* Man kann die menschliche Erkenntnis mit einer Pyramide vergleichen, welche auf einer breiten, dem Einzelnen unmittelbar zugewandten Basis ruht und von da ab allmählich durch Abscheidung des Besonderen und Entwickelung des Allgemeinen immer engere Dimensionen annimmt, bis

sie zuletzt mit ihren höchsten Begriffen und Prinzipien in eine Spitze ausläuft. Von dieser Pyramide fällt den besonderen Wissenschaften der untere Teil zu, während die Philosophie die Spitze einnimmt. So wie aber bei dieser Pyramide das Oben und Unten schwankende Bestimmungen sind, so verhält es sich auch mit der Grenze der Philosophie gegen die besonderen Wissenschaften. Da beide die gleichen Mittel der Erkenntnis benutzen, so greift je nach der Eigenheit der Bearbeiter die Philosophie bald tief in das Gebiet der besonderen Wissenschaften, bald diese in das Gebiet jener über, ohne daß man dies als Grenzverletzung rügen könnte, da die Gebiete beider unmerklich und stetig in einander verlaufen. So erklärt es sich auch, wie mit dem steigenden Fortschritt der besonderen Wissenschaften diese immer weiter in das Gebiet der Philosophie einrücken und letztere sich immer weiter nach der Spitze zurückzieht. Wenn man die Handbücher der einzelnen Wissenschaften aus den letzten Jahrhunderten mit einander vergleicht, so bemerkt man leicht, wie der allgemeine Teil derselben immer mehr an Inhalt und Umfang zugenommen hat, während der besondere im Gegensatze dazu sich gemindert hat. Die geschicktere Bildung der Begriffe und Regeln hat es ermöglicht, das Besondere kürzer zu fassen, die Glieder der Gesetze treffender zu bestimmen und damit eine Unzahl von früheren Ausnahmen zu beseitigen. Ebenso hat die gestiegene Bildung es gestattet, die oberen Begriffe der besonderen Wissenschaften zu höheren fortzuführen, die bisher der Philosophie angehörig waren, und damit das von diesen ausströmende Licht auch den niederen Stufen zuzuwenden.

Es ist deshalb ein Irrtum, wenn man meint, daß die Philosophie nur von den Männern bearbeitet werde, welche direkt als Lehrer der Philosophie auftreten oder ihren Schriften philosophische Titel geben; vielmehr ist vieles Philosophie, was nicht diesen Namen führt, und anderes ist trotz seines Namens keine Philosophie. Alle jene bedeutenden Männer, welche als die vordersten unter den Bearbeitern der besonderen Wissenschaften hervortreten, nehmen heutzutage

an der Fortbildung der Philosophie einen wesentlichen Anteil, und sie verdankt gerade ihnen einen großen Teil ihrer wichtigsten neueren Begriffe.

Der bedeutendste Unterschied der Philosophie von den besonderen Wissenschaften besteht jedoch in dem, was man die Voraussetzungslosigkeit der Philosophie nennen kann. Alle besonderen Wissenschaften beginnen mit einer Anzahl von Begriffen und Grundsätzen, welche jeder, der in sie eintreten will, ohne weiteres anerkennen muß; ebenso haben alle ihre bestimmte Methode für die Untersuchung ihres Gebietes und die Ermittelung der Wahrheit, ohne daß beides weiter gerechtfertigt würde. So beginnt die Mathematik mit einer Reihe von Definitionen und Axiomen, die nicht weiter begründet werden und auf denen als selbstverständlich sie ihr mächtiges Gebäude aufführt. So gehen die Naturwissenschaften von der Wirklichkeit des Raumes und der Zeit aus; das Wahrgenommene gilt ihnen als seiend, sie setzen Atome und Kräfte und nehmen eine durchgehende Gesetzlichkeit innerhalb der Natur an, ohne daß für alle diese Annahmen ein Beweis versucht würde. Das Gleiche geschieht von den Wissenschaften des Rechtes. Was die Begriffe Recht und Pflicht bedeuten, wird nicht definiert, und wenn man Definitionen davon bietet, so sind es nur Nominaldefinitionen. Die Grundsätze, daß Verträge erfüllt werden müssen, daß die Macht das Recht nicht brechen kann, und viele andere werden ohne weiteres vorausgesetzt. Aehnliches läßt sich für jede andere besondere Wissenschaft nachweisen. Die Philosophie hält sich dagegen von jeder Voraussetzung frei. Sie beginnt mit dem Zweifel an Allem, selbst an dem Gewissesten, und wenn sie später von einem sachlichen Prinzip ausgeht, so geschieht es doch nur nach der sorgfältigsten Voruntersuchung, und kein späteres System ist an dieses Prinzip gebunden; ein jedes kann von neuem beginnen und sich eine andere, tiefere Grundlage geben.

In dieser Voraussetzungslosigkeit liegt die unendliche Freiheit der Philosophie. Für sie besteht keine Schranke;

weder die Heiligkeit der religiösen Lehren, noch die Macht der allgemeinen Volksstimme, noch das Gebot der Gesetze vermag ihr in der Verfolgung der Wahrheit Halt zu gebieten. In dieser Voraussetzungslosigkeit liegt allein die Möglichkeit, den rechten Weg zur Wahrheit zu finden und die Pfade des Irrtums zu verlassen, selbst wenn auch ein tausendjähriger Gebrauch sie geheiligt hätte. Aber in dieser Voraussetzungslosigkeit ist auch eine Folge enthalten, welche von jeher der Philosophie zum größten Vorwurf gemacht worden ist, nämlich ihr Zerfallen in verschiedene Systeme, von denen eines das andere bekämpft und jedes die Wahrheit für sich allein in Anspruch nimmt, ohne daß bis jetzt ein Friede und eine Einigung über die Wahrheit zwischen ihnen hätte erreicht werden können. Man hält der Philosophie vor, daß die Wahrheit nur eine sein könne; man weist auf das Beispiel der Mathematik hin und stellt ihr diese mit ihrer höchsten Gewißheit und unerschütterlichen Festigkeit als das Muster hin, dem sie nachzustreben habe. Man erklärt sich bereit, die Philosophie zu studieren; allein man wolle zuvor wissen, welches von den vielen Systemen die Wahrheit enthalte, und vergebens suche man auf diese Frage eine zuverlässige Antwort.

Die Philosophie kann darauf nur entgegnen, daß es mit ihrem Grundprinzip der völligen Freiheit und Voraussetzungslosigkeit unvereinbar sei, daß ein System für Alle und für immer das alleingültige sei und bleibe. Es sei kein Verdienst der besonderen Wissenschaften, wenn bei ihnen der Streit schneller zu einer Vereinigung führe; sie gleichen gebahnten und gut eingehegten Pfaden, wo es kein Verdienst sei, den rechten Weg einzuhalten, während die Philosophie in einem Urwalde sich bewege, wo nur vereinzelte Spuren der Forscher sich finden, die gar leicht verloren werden, und von denen es immer ungewiß bleibe, ob sie zum Ziele führen.

Die Wahrheit ist für die Philosophie allerdings das Ziel, aber zugleich auch ein Problem. Näher betrachtet ist in dem

Bestreben, dieses Problem zu lösen, das Ziel selbst schon enthalten, und was die Gegensätze der verschiedenen Systeme anlangt, so erscheinen sie nur für den Draußenstehenden von einer abschreckenden Größe; der Kenner weiß, daß diese Gegensätze des Anfangs sich immer mehr abstumpfen, je weiter zu dem konkreteren Inhalte fortgeschritten wird.

B. Der Nutzen der Philosophie.

Es ist verzeihlich, wenn von dem Laien auch nach dem Nutzen der Philosophie gefragt wird. Je größere geistige Anlagen diese Wissenschaft verlangt, je umfassendere Vorkenntnisse sie erfordert, je beharrlicher das Studium auf ihrem Gebiete vordringen muß, um so natürlicher erscheint es, daß diese Wissenschaft alle anderen auch an Nutzen und Lohn überragen müsse. Dessenungeachtet muß die Philosophie diese Forderung von sich ablehnen. Sie hat zwar, wie alles Vortreffliche, auch einen Nutzen, und dieser Nutzen ist nicht bloß von einem unermeßlichen Umfang, sondern auch von der höchsten Bedeutung; allein gleich einem mächtigen Strome muß ihr wohlthätiger Einfluß durch so viele, immer mehr sich verfeinernde Kanäle dem empfänglichen Boden zugeführt werden, daß Arme und Reiche, welche an diesem Segen täglich teilnehmen können, kaum die Quellen kennen, aus denen derselbe ihnen zufließt. Trotzdem ist dieser Nutzen nicht der Zweck der Philosophie; sie wäre dann nur ein Mittel von bedingtem Wert, während in Wahrheit sie selbst auch ihr Zweck ist und dieser Zweck nicht außer ihr liegt. Ihr Ziel ist die Wahrheit auf allen Gebieten, und indem sie dieses Ziel erreicht, ist sie selbst die Wahrheit und ihr eigenes Ziel. Aber wie erwähnt, hat sie auch ihren Nutzen; nur daß sie nicht um dieses Nutzens willen geschaffen worden ist und fortgebildet wird.

Alle besonderen Wissenschaften erhalten erst durch sie ihre Vollendung. Die Grundlagen, auf denen diese Wissenschaften

sich aufbauen, gewinnen erst durch die Philosophie ihre volle Sicherheit. Ebenso kann die Methode, nach der sie verfahren, nur aus der Philosophie ihre Rechtfertigung entnehmen; die Gegensätze, in welche die besonderen Wissenschaften geraten, ihre Widersprüche können nur durch die Philosophie ihre Ausgleichung erhalten, und sie ist das Band, welches alle umschließt und die innere Einheit aller vermittelt.

Die Philosophie bietet gleich der Religion die Lösung für die höchsten Fragen, welche die Menschheit seit Jahrtausenden bewegt haben. Die Fragen, ob ein Gott ist, welches Verhältnis zwischen ihm und der Welt besteht, welches die letzten Grundlagen der Moral und des Rechtes sind, welches die Bestimmung des menschlichen Geschlechts und des Einzelnen ist, ob es ein jenseitiges Leben für ihn giebt, ob da eine Ausgleichung zwischen Glück und Gerechtigkeit erfolgen wird; ferner die Fragen, ob die Welt nach Raum und Zeit unendlich oder begrenzt ist, welches die wahren Elemente derselben sind, ob Leib und Seele eines oder verschiedene sind, ob der Mensch das Seiende zu erkennen vermöge oder in seine Vorstellungen eingeschlossen sei; weiter die Fragen, was das Wesen des Schönen und der Kunst sei, welche Bedeutung das Schöne und das Kunstwerk innerhalb der menschlichen Gesellschaft einnehme; die Fragen, welchen Anfang das Leben auf dieser Erde genommen, wie das Organische neben dem toten Stoff sich entwickelt; die Fragen nach dem Wesen des Staates, nach seiner besten Form, nach dem Gange der Geschichte, ob eine Freiheit neben der Notwendigkeit bestehe, ob ein ewiger Friede zu hoffen und ob die Welt, wie sie besteht und sich entwickelt, die beste sei, oder ob es nicht besser sei, sie wäre gar nicht entstanden: diese Fragen des Optimismus und Pessimismus, wie alle jene anderen, die jedem denkenden Menschen sich aufdrängen, wenn er aus dem Gewühle der täglichen Geschäfte einmal zu sich selbst kommt und fragt, wozu all diese Mühen, diese Sorgen, dieses Jagen von Arbeit zur Lust und von der Lust zur Arbeit? alle diese Fragen finden in der Philosophie ihre Lösung, und wo sie dieselbe nicht zu geben vermag, stellt sie das Hemmnis klar vor Augen und hält Geist und Gemüt wenigstens von wüsten Träumereien zurück. Auch die Religion giebt auf viele dieser Fragen eine Antwort und vielfach eine tröstlichere, als die Philosophie; allein die Fundamente, auf denen der Glaube ruht, sind durch die besonderen Wissenschaften und ihre mächtigen Erfolge in den letzten Jahrhunderten allmählich so erschüttert worden, daß die Kraft des Glaubens bei einem großen Teile der Menschheit gebrochen ist. Die Beruhigung, der Trost, die Seelenruhe, nach der auch in diesem Teile der Menschheit ein jeder verlangt, der über den nächsten Tag hinausblickt, kann nur in der Philosophie gefunden werden.

Aber freilich ist, um diese Seelenruhe, diese Ataraxie, wie sie schon die Alten als die Frucht der Philosophie bezeichneten, zu erreichen, ein ernstes und anhaltendes Studium nötig. Der Philosoph im vollen Sinne des Wortes bleibt eben so wie die vollendete Philosophie ein Ideal, das selbst von den größten Männern, welche in dieser Wissenschaft aufgetreten sind, nicht erreicht worden ist. Guter Wille, Fleiß, Ausdauer genügen hier nicht; es sind Vorbedingungen nötig, welche nicht in der Macht des Einzelnen liegen. Zu einem Philosophen im vollen Sinne gehört als erste Vorbedingung ein langes und reiches Leben; er muß das Große und das Kleine in der Natur und in der menschlichen Gesellschaft selbst gesehen haben, er muß auf Reisen fremde Länder und Sitten kennen gelernt, er muß mit allen Klassen der Gesellschaft verkehrt, muß die großen und kleinen Freuden und Schmerzen des Lebens selbst empfunden, Unglück und Glück selbst erfahren, Gutes und Böses selbst gethan haben; er muß die Ruhe des Gewissens nicht minder wie die Gewalt der Leidenschaften, die Reue und den Trost, welchen Buße und Strafe bieten, selbst empfunden haben. Nur wenn er dies alles selbst gesehen, selbst gefühlt, selbst verlangt und verabscheut hat, hat er den Inhalt, mit dem die Philosophie sich beschäftigt, in jener Tiefe und Innigkeit sich angeeignet, durch die allein man diesen Inhalt denkend zu behandeln,

denkend seine innerste Natur zu erfassen und in klaren Worten darzulegen vermag.

Eine zweite Vorbedingung ist das genaue, bis in das Detail hinabreichende Kenntnis der besonderen Wissenschaften. Diese bieten der Philosophie den Stoff und zwar in einer bereits geordneten Form. Die nächsten Begriffe und Gesetze sind hier bereits gefunden; die Arbeit von Jahrtausenden ist für den Philosophen hier bereits vorgethan; sie sind die Grundlage, auf welcher allein die Philosophie weiterschreiten kann. Es ist daher nichts verkehrter, als die Meinung, Philosophie könne für sich studiert und betrieben werden, und schon die notdürftigsten Kenntnisse aus einigen der besonderen Wissenschaften seien dafür genügend.

Eine dritte Vorbedingung ist endlich, daß der Philosoph von der Natur mit den trefflichsten Anlagen ausgestattet worden sei. Mit einer festen, zähen Gesundheit müssen sich bei ihm scharfe Sinne, eine feine Beobachtungsgabe, ein immenses Gedächtnis, ein scharfes Urteil und eine Divinationsgabe verbinden, welche aus dem verworrenen Haufen der einzelnen Thatsachen das sie alle beherrschende Gesetz mit glücklichem Griff erfaßt.

Diese Vorbedingungen sind derart, daß kein Sterblicher sie je in sich vereinigen wird, und deshalb war schon bei den Stoikern und Epikureern der Weise ein Ideal; und nicht minder bleibt deshalb auch die vollendete Philosophie ein Ideal. Daher leiden selbst die Werke der größten Philosophen, welche im Laufe der Jahrhunderte seit der Griechen Zeit aufgetreten sind, an Mängeln, welche sich leicht aus dem Mangel von einzelnen jener Vorbedingungen erklären. Allein deshalb darf der Einzelne sich nicht von dem Studium dieser Wissenschaft abschrecken lassen. Ein bloßes Spiel mit philosophischen Schriften zur Unterhaltung ist allerdings völlig nutzlos; Ernst und Uebung im abstrakten Denken muß dazu mitgebracht werden. Aber dann werden bei einiger Ausdauer jene segensreichen Folgen für Geist und Herz in

demselben Maße sich einfinden, als man in diesem Studium aushält und durch den schweren Anfang sich nicht zurückschrecken läßt.

C. Einteilung der Philosophie.

Obgleich die Philosophie nur eine ist und in jedem ihrer Systeme ein Prinzip und eine Methode sich durch alle Teile hindurchziehen muß, so führt doch die Mannigfaltigkeit der Gebiete, welche sie befaßt, zu Abteilungen innerhalb derselben. Schon bei den Griechen bestand eine Einteilung derselben in Logik, Physik und Ethik, welche ziemlich allgemein von allen Philosophenschulen festgehalten wurde. In neuerer Zeit sind die Aesthetik, die Religionsphilosophie und die Philosophie der Geschichte als weitere Abteilungen hinzugetreten, und man hat danach in verschiedener Weise eine umfassende und logisch gegliederte Einteilung aufzustellen versucht, die meist durch die obersten Prinzipien der einzelnen Systeme bedingt ist. In der hier folgenden Darstellung stützt sich die Einteilung ebenfalls auf den sachlichen Unterschied der Gebiete. Insofern dem Seienden das Wissen gegenübersteht, zerfällt danach die Philosophie in zwei Hauptteile, in die Philosophie des Wissens und die Philosophie des Seienden. Jene sondert sich in die Lehre vom Vorstellen und von dem Erkennen; bei ersterer werden die Vorstellungen nur als solche betrachtet und deren Arten und Gesetze dargelegt; bei dieser wird die Frage nach der Wahrheit dieser Vorstellungen und nach dem Gegensatze zwischen dem Gegenstande und der Vorstellung desselben behandelt; der Begriff der Wahrheit und die Mittel des menschlichen Geistes, dieselbe zu erreichen, werden hier untersucht. Daran schließt sich die Untersuchung über die Natur der Begriffe, der Definitionen und der Methode der Wissenschaften.

Die Philosophie des Seienden zerfällt zunächst in drei Hauptteile: 1) die Philosophie des körperlich-Seienden, oder die Naturphilosophie; 2) die des geistig-

Seienden, oder die Psychologie; und 3) die des menschlichen Handelns und der menschlichen Werke, als der Verbindung von körperlich und geistig Seiendem. Dieser letzte Teil befaßt die Ethik, die Aesthetik und die Religionsphilosophie. Derselben können dann noch weitere Teile beigefügt werden, wie z. B. die Philosophie der wirtschaftlichen Thätigkeit, die der Sprache und die der Geschichte; indes lassen sich diese Abteilungen auch ebenso zweckmäßig und zwar die zweite mit der Philosophie des Wissens und die erste und dritte mit der Ethik oder Rechtsphilosophie verbinden. Letzteres wird hier geschehen, da der beschränkte Raum eine ausführlichere und selbständigere Behandlung derselben nicht gestattet.

Vergleicht man diese Einteilung mit der den Griechen geläufigen, so befaßt die Philosophie des Wissens die alte Logik und das, was bei Aristoteles „erste Philosophie" genannt wird, die Lehre von den obersten Prinzipien, wofür dann der Name Metaphysik aufkam. Die Philosophie der Natur fällt mit der Physik, ebenso die Ethik oder Rechtsphilosophie mit der Ethik der Griechen zusammen. Die Aesthetik oder die Philosophie des Schönen und der Kunst war zwar schon von den Griechen, namentlich von Aristoteles, behandelt worden, aber sie tritt erst seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts in selbständiger Behandlung auf. Die Religionsphilosophie im modernen Sinne war den Griechen unbekannt; die Lehre der positiven Religionen galt vielen griechischen Philosophen nur als ein Volksglaube, der auf Wahrheit keinen Anspruch habe; das, was über die Götter von der Philosophie gelehrt werden konnte, wurde in der Metaphysik mit vorgetragen. Auch die Philosophie der Sprache und der Geschichte ist erst in neuerer Zeit hinzugetreten. Die Griechen haben es hier nicht über unscheinbare Anfänge gebracht, weil die betreffenden Gebiete ihnen noch zu wenig bekannt waren.

D. Die verschiedenen Systeme der Philosophie.

Seitdem die Griechen um 600 v. Chr. die Grundlagen zur Philosophie gelegt, haben sich die geistig hervorragendsten Männer jedes Jahrhunderts und aller kultivierten Nationen dieser Wissenschaft zugewendet, und selbst in den dunkelsten Zeiten der Völkerwanderung und des Mittelalters hat das Studium und die Fortbildung der Philosophie nicht völlig aufgehört, nur der Grad dieser Fortbildung hat geschwankt. Beinahe alle diese hervorragenden Männer haben auch Schriften hinterlassen, und selbst wenn man von der Unzahl der unbedeutenderen philosophischen Schriften absieht, sind schon die Werke jener hervorragenden Männer im Laufe der Jahrhunderte zu einer Bibliothek für sich angewachsen, deren vollständiges und dabei gründliches Studium auch dem begabtesten Kopfe kaum noch möglich ist. Nicht minder groß ist die Verschiedenheit der in diesen Werken niedergelegten Ansichten. Man hat deshalb seit längerer Zeit begonnen, diesen Stoff zu einer zusammenhängenden Geschichte der Philosophie zu verarbeiten. Insbesondere ist von Hegel als Prinzip hierbei aufgestellt worden, daß die Geschichte der Philosophie in sich selbst eine zeitliche Entwickelung ebenderselben philosophischen Grundbegriffe darstelle, welche in der reinen Logik als eine zeitlose Entwickelung auftrete, und daß diese Entwickelung in beiden genau parallel erfolge. So geistreich dieser Gedanke ist, so erweist er sich doch schon von der Zeit des Platon und Aristoteles ab als nicht mehr durchführbar; vielmehr zeigen sich schon bei diesen beiden und ihren nächsten Nachfolgern sämtliche Begriffe, wie sie in der spätern Philosophie bis auf die neueste Zeit aufgetreten sind, mit wenig Ausnahmen entwickelt, und der Fortschritt der Philosophie bestand seit jener Zeit weniger in der Auffuchung neuer Begriffe, als in einer mannigfaltigen Modifikation und Verbindung derselben zu neuen Prinzipien.

Dessenungeachtet läßt sich eine Uebersicht und Einteilung dieser mannigfachen, zum großen Teil einander bekämpfenden

Systeme nach zwei Gesichtspunkten gewinnen, jenachdem der eine Teil die Wahrheit für erreichbar, der andere sie für nicht erreichbar erklärt, und jenachdem ein Teil der Systeme die Wahrheit, namentlich in dem übersinnlichen Gebiete, rein durch das Denken für erreichbar hält, und der andere Teil daran festhält, daß der Inhalt des körperlich- und geistig-Seienden nur durch das Wahrnehmen gewonnen werden könne und dem Denken nur die Reinigung dieses Stoffes, seine Ordnung und die Aussonderung des Allgemeinen als des Inhaltes der Wissenschaften zufalle. Nach diesem letzteren Gesichtspunkte zerfallen die Systeme in die des Idealismus und des Realismus, nach dem ersteren in die dogmatischen und skeptischen Systeme.

Die idealistischen Systeme waren in den alten und mittleren Zeiten die überwiegenden. Als ein freies, durch religiöse Vorstellungen nicht mehr eingeengtes Denken sich bei den Griechen entwickelte, erschienen die damit erlangten Resultate für jene Zeit so überraschend und wunderbar, daß man die Macht des Denkens überschätzte und die Beobachtung des Seienden dagegen zurückstellte. Dieser Charakter blieb der vorherrschende in der Philosophie bis zum Ende des Mittelalters, und der Realismus kam nur in den Systemen der Stoiker und Epikureer zu höherer Geltung. Erst mit den großen Entdeckungen in der Geographie und Naturwissenschaft, seit dem 15. und 16. Jahrhundert, erhoben sich in England und Frankreich realistische Systeme, welchen seit dem letzten Jahrhundert auch ähnliche in Deutschland gefolgt sind. Beide Systeme sonderten sich wieder in verschiedene Arten. Der Idealismus durchlief die Phasen des objektiven, des kritischen, des subjektiven und des absoluten Idealismus; der Realismus begann mit dem Sensualismus, und setzte sich demnächst in dem Empirismus und dem Materialismus fort, aus welchem dann ein Realismus in reinerem Sinne sich herausgebildet hat.

Die Kühnheit, mit welcher das Denken im Altertume auch auf den übersinnlichen Gebieten vorgegangen war, rief

als Gegengewicht gegen diese dogmatischen Systeme den Skeptizismus hervor, welcher bei den Griechen eine große Zahl von Anhängern fand und eine sehr vollständige systematische Ausbildung erhielt. In der neueren Philosophie macht sich der Skeptizismus weniger als ein selbständiges System geltend; dagegen wird er von einzelnen, meist geistreichen Männern gefördert, indem sie, mit keinem der positiven Ergebnisse zufrieden, überall ein noch tieferes Eindringen verlangen, oder überhaupt durch keines der dogmatischen Systeme sich befriedigt fühlen, ohne doch selbst Hand zur Besserung anzulegen.

Infolge der eigentümlichen Natur der Philosophie kann nicht erwartet werden, daß diese beiden großen Gegensätze innerhalb der Philosophie jemals verschwinden werden; sie beruhen im letzten Grunde nicht mehr auf der Natur des menschlichen Erkennens und Wissens, sondern auf dem Unterschiede der Gefühle. Man kann die Anhänger des Idealismus als die Poeten und die des Realismus als die Prosaiker in der Philosophie ansehn. Das Denken ist seiner Natur nach freier als das Wahrnehmen und vermag deshalb allein dem Verlangen jener poetischen Gemüter nach Totalität, nach Einheit, nach durchgehender Erkennbarkeit, Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit des Universums die genügende Befriedigung zu gewähren; der Realismus, welcher die Wahrnehmung und Beobachtung als die Brücke anerkennt, auf der allein man ein Wissen von dem Seienden erlangen kann, ist dadurch in seinen Mitteln weit beschränkter. Das jenseit aller Wahrnehmung liegende Gebiet gilt ihm für unerreichbar; dafür entschädigt ihn die Sicherheit und Klarheit seines Wissens innerhalb des der Wahrnehmung zugänglichen Gebietes.

So wie diese beiden großen Gegensätze des Idealismus und Realismus nicht aus einem Unterschiede in den Erkenntnismitteln, des Menschen, sondern aus Gegensätzen innerhalb des Gemütes und der Gefühle hervorgegangen sind, so entscheidet auch für den Einzelnen, welcher zur Philosophie sich

wendet, weniger die Natur seiner erkennenden Fähigkeiten als seine Gefühlsstimmung darüber, welches von diesen beiden Systemen er als das wahre ergreifen und festhalten wird. Was aber die Frage anlangt, mit welchem Systeme der Einzelne zu beginnen habe, so hat dieselbe durchaus nicht die Wichtigkeit, welche der Anfänger wohl in ihr suchen mag. Die eigene Gefühlsstimmung wird einen jeden bald das System finden lassen, welches ihn befriedigt und in welchem er die Wahrheit zu empfangen glauben darf.

Wenn endlich die Philosophie die schwierigste der Wissenschaften ist, so ist sie auf der anderen Seite auch wieder die zugänglichste, indem es bei ihr durchaus gleichgültig ist, mit welchem von den Werken der großen Philosophen man beginnen will. Die Philosophie gleicht einem Tempel mit hundert Eingängen, die alle gleich sicher zu dem Inneren führen, sofern man sich nur nicht durch die Schwierigkeiten abschrecken läßt, die im Beginn dem Eintritt sich entgegenstellen. Es bleibt hier nur vor *zweierlei* zu warnen: einmal, daß man nicht meine, methodisch verfahren und deshalb mit der Logik beginnen zu müssen; vielmehr ist jeder Teil der Philosophie und jedes Werk eines bedeutenden Philosophen aus alter oder neuer Zeit gleich gut geeignet, um den gelehrigen Schüler in diese Wissenschaft einzuführen; und zweitens hüte man sich, mit Handbüchern der Philosophie und mit Darstellungen der Geschichte der Philosophie das Studium derselben zu beginnen. Alle Vermittelung ist hier vom Uebel; nur wenn man unmittelbar aus den Quellen schöpft, wird man am reinsten Trank der Weisheit sich erlaben.

Der hier folgenden Darstellung ist das *realistische* System der Philosophie zu Grunde gelegt worden, weil es den natürlichsten Uebergang aus den besonderen Wissenschaften zur Philosophie bildet, weil es für den Anfänger das verständlichste ist, und weil die Kenntnis dieses Systems den Uebergang zu den idealistischen Systemen und deren Verständnis am leichtesten ermöglicht.

Erster Teil.

Philosophie des Wissens.

A. Die Lehre vom Vorstellen.

I. Das Wahrnehmen.

Eben weil die Philosophie die oberste Wissenschaft ist, erscheint es durchaus gerechtfertigt, daß sie mit der Untersuchung des menschlichen Wissens beginnt. Geschichtlich hat allerdings die Philosophie nicht so begonnen; es gehörte eine lange Uebung dazu, ehe der menschliche Geist sich auf die Untersuchung seiner eigenen Thätigkeit richtete. Erst *Aristoteles* hat die Logik begründet; aber die tiefere Frage, ob das menschliche Wissen überhaupt Dinge außer sich zu erkennen vermöge, ist in ihrer vollen Bedeutung erst von *Kant* angeregt worden, und die Philosophie des Wissens bildet seitdem denjenigen Teil der Philosophie, welcher die Geister noch heute am meisten beschäftigt.

Das menschliche *Wissen* ist von jeher auf verschiedene Kräfte zurückgeführt worden, und schon die Sprache hat dafür eine Menge Namen gebildet. Man spricht von Gedächtnis, von Scharfsinn, von Witz, Urteilskraft, Verstand, Phantasie, Vernunft, und in den verschiedenen Systemen sind diese Kräfte noch weiter in die mannigfachsten Unterarten

geschieden worden, so daß man zuletzt die Einheit der Seele beinahe verloren hatte. Eine unbefangene Betrachtung führt indes nur auf zwei geistige Vermögen innerhalb des Wissens: das eine ist das Vermögen wahrzunehmen, das andere das Vermögen zu denken. Das Wahrnehmen zerfällt in das Wahrnehmen vermittelst der Sinne und das Wahrnehmen der eigenen seelischen Zustände, welches hier Selbstwahrnehmung genannt werden soll.

a) Die Sinneswahrnehmungen.

Dieses Wahrnehmen vermittelt die Kenntnis der körperlichen Dinge; es geschieht durch besonders dazu eingerichtete Organe. Man hat seit alten Zeiten fünf solcher Sinne angenommen: das Sehen, das Hören, das Schmecken, das Riechen und das Fühlen. Die vier ersten Sinne haben besondere leicht wahrnehmbare Organe an den Augen, den Ohren, der Nase und den inneren Teilen des Mundes. Das Fühlen ist dagegen in seinem Organe über den ganzen Körper verbreitet, und deshalb hat man vielfach übersehen, daß es hier sich nicht um einen, sondern um zwei Sinne handelt, welche hier mit reinem Fühlen und mit thätigem Fühlen bezeichnet werden sollen. Jenes nimmt vermittelst der in der Haut verbreiteten sensiblen Nerven das Glatte und Rauhe und das Warme und Kalte wahr. Letzteres nimmt durch die von dem Willen erregten motorischen Nerven und Muskeln den Druck und die Bewegung wahr, die beide auf das Wirken von Kräften zurückgeführt werden.

Jeder dieser sechs Sinne vermittelt die ihm eigentümlichen Wahrnehmungen. Diese Wahrnehmungen sind nichts Körperliches, sondern Vorstellungen innerhalb der Seele, welche durch die Organe des Körpers nur vermittelt werden. Dieser Gegensatz von Seele und Körper ist in dem gewöhnlichen Vorstellen enthalten; er wird hier vorläufig beibehalten und kann erst später zur Untersuchung kommen. Die einzelnen Sinnesorgane zeigen einen sehr kunstvollen Bau; sie zerfallen in einen äußeren Teil und in die Sinnesnerven, die bis zum Rückenmark und Gehirn fortlaufen und dort sich in diese Zentralorgane verlieren. Diese Nerven und Zentralorgane sind die letzten Enden des Körperlichen; schon bei ihnen ist der Vorgang, welchen man ihre Erregung nennt, nicht sicher bekannt. Man nimmt jetzt elektrische Strömungen innerhalb der Nerven an und legt den Vorstellungen Schwingungen der Atome der Zentralorgane unter. Allein diese Ströme und diese räumlichen Schwingungen liegen noch innerhalb des Körperlichen; das Entstehen der Vorstellungen aus ihnen ist damit heute noch so unerklärt, wie im Beginn der Wissenschaften. Es ist durch die Hypothese von geistigen Sphären, in welchen die Eigenschaften der Dinge als ein geistiges Gegenständliche bestehen, ein Versuch gemacht worden, diese Frage zu lösen.

Alle Wahrnehmungsvorstellungen haben mit einander gemein, daß sie 1) ihren Inhalt als einen seienden setzen, 2) daß sie das Seiende außerhalb der Wahrnehmung setzen, 3) daß sie den Inhalt der Wahrnehmung als gegeben und nicht von der wahrnehmenden Seele erzeugt annehmen, und 4) daß sie diesen Inhalt als einen einigen setzen, in dem die Unterschiede erst als das Spätere hervortreten.

Der Vorgang innerhalb der Sinnesorgane mag einen Zeitverlauf haben, aber sein Ergebnis, die Vorstellung, ist 1) plötzlich da; sie ist 2) ein einfaches Geschehen, wo von Aktion und Reaktion nichts zu spüren ist; die Vorstellung ist endlich 3) eine notwendige, welche durch den Willen nicht gehemmt werden kann, wenn das Organ die geeignete Stellung zum Gegenstande hat. Umgekehrt kann der Wille für sich keine Wahrnehmungsvorstellungen erzeugen; dagegen können krankhafte Zustände des Organs oder unnatürliche Reizungen desselben Wahrnehmungsvorstellungen zur Folge haben, deren krankhafte Natur sie indes meistens von den regelmäßigen Wahrnehmungen unterscheiden lehrt.

Indem die Sinneswahrnehmungen ihren Inhalt außerhalb der Seele als seiend setzen, entsteht daraus für den

Menschen die sinnliche oder körperliche Welt, welche ihn umgiebt und zu der auch sein eigener Körper gehört. Die Sinne vermitteln das Wissen von dieser Welt und es giebt außer ihnen kein anderes Mittel dafür.

Die von den Sinnen der Seele zugeführten Bestimmungen lassen sich in materiale und formale einteilen. Zu den formalen rechnet man die räumliche Größe und zeitliche Dauer der körperlichen Gegenstände, ihre Gestalt und Bewegung; zu den materialen Bestimmungen rechnet man die Farben, die Töne, die Temperatur, das Glatte und Rauhe, die Aeußerungen der Kraft, den Geschmack und den Geruch. Die materialen Bestimmungen werden unter dem Begriff der Qualität oder Beschaffenheit befaßt, die formalen unter dem Begriff der Quantität oder Größe; doch wird die Gestalt auch zur Qualität gerechnet und der Grad einer Qualität zur Quantität.

Mit diesen formalen und materialen Bestimmungen der Sinneswahrnehmung ist der Inhalt der Körperwelt für den Menschen erschöpft. Es ist aber möglich, daß, wenn der Mensch mehr Sinne hätte, er auch mehr Bestimmungen an den Körpern wahrnehmen würde; deshalb ist die durch die jetzigen Sinne gezogene Grenze keine absolute. Dagegen vermag der Mensch selbst mit der kühnsten Phantasie sich keine weiteren Bestimmungen als die hier aufgezählten vorzustellen, und selbst alle jene Dinge, die er innerhalb seines Denkens sich bildet, kann er trotzdem mit keinen anderen sinnlichen Eigenschaften ausstatten als den hier dargelegten. Auch die physischen und chemischen Elemente oder Atome, zu deren Annahme die Wissenschaft genötigt ist, können deshalb nur mit solchen Eigenschaften ausgestattet vorgestellt werden, wie sie in den Sinneswahrnehmungen dem Menschen gegeben sind. Dagegen vermag der Mensch diese Elemente zu mischen, zu verbinden und Gestalten, sei es in Gedanken zu ersinnen oder in der Wirklichkeit auszuführen, ohne hierbei auf das durch die Wahrnehmung Gegebene beschränkt zu sein.

b) Die Selbstwahrnehmung.

Neben dem Wahrnehmen durch die Sinne giebt es für den Menschen noch ein anderes Wahrnehmen, welches bald innerer Sinn, bald Bewußtsein, bald innere Wahrnehmung genannt wird und welches hier Selbstwahrnehmung genannt werden soll. Der Gegenstand der Selbstwahrnehmung sind nämlich nur die seienden Zustände der eignen Seele, d. h. deren Gefühle und Begehrungen. Ein körperliches Organ dafür giebt es nicht; vielmehr verbindet sich in der Regel mit dem bloßen Auftreten des Gefühls oder Begehrens auch dessen Wahrnehmung. Fremde Seelen sind so wenig wie der eigene Körper ein Gegenstand der Selbstwahrnehmung. Im übrigen bestehen für die Selbstwahrnehmung dieselben Gesetze, wie für die Sinneswahrnehmung. Insbesondere nimmt die Seele den Inhalt derselben ebenfalls als einen seienden, als gegeben, und als einen wahr; und die Selbstwahrnehmung ist ein plötzlicher, einfacher, unmittelbar und mit Notwendigkeit eintretender Vorgang innerhalb der Seele.

Die Zustände der Seele, welche den Gegenstand der Selbstwahrnehmung bilden, sind die Gefühle und Begehrungen Die Gefühle sondern sich in die Gefühle der Lust und des Schmerzes und in die Gefühle der Achtung und der Verachtung. Beide Arten der Gefühle zerfallen in mancherlei Unterarten. In den Gefühlen der Lust und des Schmerzes bildet das eigene Ich den Kern; es handelt sich bei ihnen nur um das eigene Ich, und keinerlei Beziehung auf ein anderes Wesen ist darin enthalten. In den Gefühlen der Achtung ist ein erhabenes, übermächtiges Andere das Herrschende; das eigene Ich geht in demselben unter, und nur indem das Ich sich als ein Teil jenes Erhabenen empfindet, ist es in sich selbst beruhigt. Zu diesen Gefühlen gehören wesentlich die religiösen und die sittlichen Gefühle. Die Gefühle der Lust gehen keine Mischung mit den Gefühlen der Achtung ein, vielmehr schließen sie einander aus. Es ist von

Wichtigkeit, diese entgegengesetzte Natur beider Gefühle festzuhalten. Die Religion und die Sittlichkeit nehmen ihren Ursprung nur aus den Gefühlen der Achtung, und das Wesen jener kann nur voll verstanden werden, wenn die Natur dieser Achtungsgefühle völlig erkannt ist.

Das Begehren sondert sich nicht wie die Lust und der Schmerz in verschiedene Arten; es ist immer ein und dasselbe Streben, Verlangen, Wollen oder wie man es sonst nennen mag; denn seine Natur kann nicht definiert, sondern nur durch Selbstwahrnehmung innerhalb der eigenen Seele kennen gelernt werden. Alles Begehren hat ein Ziel, welches in Erreichung einer Lust oder in Abwendung eines Schmerzes oder in Befriedigung eines Achtungsgefühles besteht. Diese Gefühle bilden das Endziel; die Mittel, welche dahin führen, können um jener willen ebenfalls begehrt werden.

Diese Gefühle und Begehrungen bilden die seienden Zustände der Seele; ihnen stehen die wissenden Zustände der Seele gegenüber. Es ist von Wichtigkeit, die Natur beider Zustände sich vollständig klar zu machen. Das Wissen ist nur ein Spiegel des Seienden; es will nichts für sich sein; es ist selbstlos, tritt völlig hinter den Gegenstand, den es spiegelt, zurück und ist gleich einem wirklichen Spiegel um so vollkommener, je mehr es nur seinen Gegenstand bietet und von sich selbst nichts bemerken läßt. Die Gefühle und Begehrungen sind von alledem der Gegensatz; sie spiegeln kein Anderes, sie wollen nur sie selbst sein und nicht hinter einem Andern verschwinden. Zu diesen wesentlichen Bestimmungen beider treten noch andere eigentümliche Unterschiede. Das Wissen ist viel beweglicher, als die Gefühle und Begehrungen. Letztere haben dagegen eine längere Dauer, während die einzelnen Vorstellungen mit Blitzesschnelle sich folgen können. Jene dringen tiefer in das Innere der Seele ein; das Wissen kräuselt nur ihre Oberfläche und nur, wenn Gefühle oder Begehrungen sich daran heften, wird es dem Grade nach stärker und nimmt an der längeren Dauer jener teil. Das Wissen ist nur in der Seele; das Seiende besteht aber auch außerhalb der Seele, und jedes sinnlich Wahrgenommene gilt der Seele zunächst ebenfalls als ein Seiendes. Damit teilt sich dasselbe in das körperlich und geistig Seiende. Das in dem einzelnen Menschen auftretende Wissen ist mit seienden Elementen gemischt, deren nähere Natur der Selbstwahrnehmung zumteil entzogen ist; als solches hat es einen zeitlichen Verlauf und ist zumteil den Schranken des Seienden unterworfen. Das reine Wissen in seinem Begriffe aufgefaßt ist dagegen von diesen Schranken frei; es nimmt weder einen Raum, noch eine Zeit ein, sondern ist nur der raum- und zeitlose Spiegel von beiden. Es schwebt über dem Wechsel der Dinge und dem Lauf der Zeit in völliger Ruhe und spiegelt unberührt von der Macht und Gewalt des Seienden nur den Inhalt desselben in voller Klarheit wider.

Die Gefühle und Begehrungen können in der Seele bestehen, ohne daß sie wahrgenommen werden: sie sind dann unbewußt vorhanden, und man kann auf ihr Dasein nur aus ihren Wirkungen schließen. Dem Wissen eignet seiner Natur nach nicht bloß das Wissen seines Inhaltes, sondern auch seiner Form, d. h. es ist sich zugleich seiner selbst als Wissen bewußt. Dieser Zustand gilt für den Menschen als die Regel; allein die Erfahrung zeigt auch solche Zustände des Wissens, wo das Gleichgewicht zwischen dem Wissen des Inhalts und dem Wissen des Wissens verrückt ist. Fehlt letzteres, so ist es neuerdings das Unbewußte genannt worden; fehlt das Wissen des Inhaltes, so könnte man es das formale Wissen oder das reine Bewußtsein nennen. Ob diese äußersten Zustände in dem Menschen vorkommen, ist zur Zeit noch ein Problem; dagegen bieten die Beobachtungen und die darauf gebauten Induktionen einen genügenden Anhalt dafür, daß vielfache Schwankungen in der Stärke dieser beiden Teile des Wissens auftreten und bald das Wissen des Inhaltes, bald das formale Wissen an Stärke so überwiegt, daß der andere Teil sich dem Erlöschen nähert.

Das Handeln des Menschen enthält in seiner gewöhnlichen Bedeutung eine Verbindung des Seelischen mit dem

Körperlichen im Menschen. Die Vorstellung einer Ursache der Lust und die Vorempfindung dieser erweckt das Begehren nach ihrer Verwirklichung, und sofern der Mensch die Macht dazu besitzt und keine entgegengesetzten stärkeren Begehrungen auftreten, führt der Wille vermittelst der Erregung der betreffenden Nerven und Muskeln zu einer solchen Bewegung der entsprechenden Glieder seines Körpers, welche den Anfang zur Verwirklichung jener Ursachen der Lust enthalten. Die weitere Untersuchung des menschlichen Handelns, seiner Ziele, so wie der seienden Zustände der Seele, gehört zur Ethik und wird dort erfolgen.

Neben der Sinnes- und Selbstwahrnehmung giebt es kein Drittes, was den Inhalt des Seienden dem menschlichen Wissen zuführen könnte. In den Religionen gilt die Offenbarung als ein solches Drittes; allein die Wissenschaft kann dieselbe nicht als eine Quelle des Wissens anerkennen. Aehnlich verhält es sich mit dem „Hellsehen", mit dem „unmittelbaren Verkehr der Geister", mit dem „intellektuellen Anschauen" und anderen im Leben und in einzelnen Wissenschaften auftauchenden geheimnisvollen Mitteln, um das Seiende ohne Hilfe der Wahrnehmung zu erreichen. Es fehlt bei ihnen allen an der genügenden Beglaubigung der dafür berichteten Thatsachen, und sie lassen sich bei voller Feststellung des Thatbestandes leicht als die Erzeugnisse einer im Dienste der Gefühle und Wünsche stehenden Phantasie darlegen.

II. Das Denken.

Das Denken muß der Mensch selbst üben, um die Natur des Denkens kennen zu lernen; die unmittelbare Kenntnis desselben ist durch keine Definition zu ersetzen. Das Denken hat es mit Vorstellungen, wie das Wahrnehmen, zu thun, allein sie sind nicht mit demselben Zwange, den Inhalt derselben als seiend und gegenwärtig zu setzen, verbunden; im übrigen kann der Inhalt der Vorstellungen bei beiden der gleiche sein. Während das Wahrnehmen sich als ein bloßes

Geschehen und Empfinden darstellt, liegt in dem Denken eine Thätigkeit, die von der Seele ausgeht. Das Denken kann ferner den Inhalt des Seienden nicht unmittelbar durch sich selbst erlangen. So kann der Blinde trotz seines schärfsten Denkens die Größe und Gestalt und die Farben des vor ihm liegenden Gegenstandes damit nicht erfassen; der Taube ebensowenig die Töne; vielmehr kann der Inhalt des Seienden nur durch das Wahrnehmen der Seele zugeführt werden, und das Denken ist mit seiner Thätigkeit auf den durch das Wahrnehmen erlangten Stoff oder Inhalt angewiesen. Das Denken befaßt alle zu dem Wissen der Seele gehörenden Thätigkeiten mit Ausnahme des Wahrnehmens. Es bewegt sich in fünf Richtungen, welche hier bezeichnet werden sollen: 1) als das wiederholende Denken; 2) als das trennende Denken; 3) als das verbindende Denken; 4) als das beziehende Denken und 5) als die verschiedenen Arten, den Inhalt eines Gegenstandes zu wissen.

a) Das wiederholende Denken.

Dasselbe wird im Leben mit Gedächtnis und Erinnerung bezeichnet. Es ist das Vermögen der Seele, Vorstellungen, die einmal in dem Wissen gewesen sind, auch wenn sie wieder daraus ausgetreten sind, zu erwecken und wieder zu gewußten zu erheben. Gedächtnis bezeichnet dieses Vermögen, Erinnerung die einzelne, dadurch herbeigeführte Vorstellung. Dies wiederholende Denken richtet sich zunächst auf die Wahrnehmungsvorstellungen; der Mensch vermag dadurch die einmal durch die Wahrnehmung gewonnene Vorstellung, auch ohne daß der Gegenstand den Sinnen sich wieder bietet, in sich zurückzurufen. Eine solche Vorstellung heißt im Gegensatze zur Wahrnehmung eine bloße Vorstellung, weil mit ihr das Wissen verbunden ist, daß nicht der Gegenstand, sondern die eigene Thätigkeit der Seele sie hervorgerufen hat. Es fehlt ihr deshalb auch der Zwang, den Gegenstand als gegenwärtig zu setzen. Diese wiederholende Thätigkeit bleibt aber nicht auf die durch Wahr-

nehmung gewonnenen Vorstellungen beschränkt; vielmehr kann auch jede andere Art von Vorstellungen, die früher in der Seele aufgetreten sind, durch sie wieder erweckt werden. Die Wiedererweckungen früherer Wahrnehmungen heißen bildliche Vorstellungen.

Die Vorgänge, welche hierbei in der Seele und innerhalb des Gehirns stattfinden, sind der Wahrnehmung entzogen. Dagegen lehrt die Erfahrung, daß die einzelne Vorstellung dann wieder erwacht, wenn eine zweite Vorstellung, welche einmal gleichzeitig mit ihr oder unmittelbar vorher im gegenwärtigen Vorstellen gewesen ist, wieder in das Wissen eintritt. Mit Hilfe dieses im Denken bestehenden Gesetzes hat man eine besondere Gedächtniskunst (**Mnemonik**) ausgebildet.

Dieses wiederholende Vermögen der Seele ist für ihr Wissen von der höchsten Bedeutung. Nur dadurch wird dasselbe von der Bedingung, daß der Gegenstand gegenwärtig sei, unabhängig, und der Mensch ist nun imstande, einen Vorrat von Vorstellungen in sich zu sammeln, der unendlich leichter als die Gegenstände derselben herbeizuholen und zu verarbeiten ist, auch an Beweglichkeit, Menge und Reichtum des Inhaltes alles übertrifft, was von wirklichen Gegenständen durch die Wahrnehmung in gleicher Zeit aufgefaßt werden kann. Zu einem guten Gedächtnis gehört, daß es vieles faßt, es lange behält, es leicht zurückbringt und dabei treu wiederholt.

b) Das trennende Denken.

Das Wahrnehmen führt der Seele den Inhalt der einzelnen Gegenstände zunächst als ein Ganzes oder als einen Gegenstand zu. Das Denken vermag jedoch diesen Inhalt zu trennen und zwar ihn lediglich an der Vorstellung auseinanderzuhalten, ohne daß der Gegenstand deshalb dieselbe Trennung zu erleiden braucht. Diese Trennung kann in vier Richtungen geschehen und führt damit 1) zu Teilen, 2) zu Eigenschaften, 3) zu Elementen und 4) zu Begriffen des Gegenstandes.

Das teilende Trennen kann meist auch an dem Gegenstande selbst körperlich vollzogen werden; doch bedarf das trennende Denken dieser wirklichen Teilung des Gegenstandes zu seiner Wirksamkeit nicht. Auch kann das teilende Trennen, wie überhaupt jede Thätigkeit des Denkens, sich ebenso an der bloßen Vorstellung des Gegenstandes, wie an der Wahrnehmungsvorstellung desselben vollziehen.

Mit dem teilenden Trennen werden die im Raum und in der Zeit bestehenden Gegenstände in räumliche oder zeitliche Teile getrennt; so der Apfel in einzelne Stücke, so das Jahr in Monate und Tage, so ein Spaziergang in das Fortgehn, sich Ergehn und die Rückkehr. Die Teile des Gegenstandes bestehen im Raum neben einander; die Teile zeitlicher Vorgänge bestehen nach einander; beide werden deshalb im Vorstellen als etwas vorgestellt, was auch selbständig, ohne das Ganze, dem sie entnommen sind, bestehen kann.

Das eigenschaftliche Trennen sondert die Eigenschaften und Zustände von den Dingen ab. Von diesen können mehrere sich in derselben Stelle des Raums und der Zeit am Gegenstande befinden; sie durchdringen deshalb einander und sind nicht wie die Teile neben oder nach, sondern in einander. So ist bei der Rose ihre Gestalt, ihre Größe, ihre Farbe, ihre Weichheit, ihre Schwere, ihr Geruch überall da, wo auch ihre anderen Eigenschaften sind. Ebenso durchdringen sich in der Seele eines Beleidigten die Vorstellung der erlittenen Beleidigung mit dem Gefühle des Schmerzes verletzter Ehre und mit dem Verlangen nach Genugthuung. Dieses Trennen ist in der Wirklichkeit nicht ausführbar; auch werden diese Eigenschaften und Zustände nicht für sich wahrgenommen, sondern immer in Verbindung mit mehreren anderen, wodurch sie sich erst zu einem selbständigen Dinge gestalten. Wegen dieser Unselbständigkeit der Eigenschaften ist für den Anfänger dieses Trennen in seiner vollen Ausführung schwieriger, als das teilende Trennen, und nur allmählich ist er imstande, eine Eigenschaft rein für sich im Denken festzuhalten, ohne daß die anderen, dem Gegenstand auch anhaftenden, sich mit eindrängen.

Das entmischende Trennen löst die Eigenschaften und Zustände in ihre Elemente auf: z. B. das Rosa in Rot und Weiß, die Silbe in ihre Vokale und Konsonanten, den Dreiklang in Grundton, Terz und Quinte, den Punschgeschmack in Süßes, Saures und Spirituöses, den Affekt der Furcht in Vorstellen, Fühlen und Wollen. Dagegen gehören die Atome der Körper nach der Naturwissenschaft nicht zu Elementen dieser Art, sondern zu den Teilen eines Gegenstandes. Die Elemente liegen für die Wahrnehmung nicht so frei da, wie die Trennstücke des eigenschaftlichen Trennens; sie liegen vielmehr gleichsam über einander und lassen das eine nur durch das andere hindurchscheinen. Das entmischende Trennen ist deshalb für das Denken noch schwieriger als das eigenschaftliche Trennen. Die Körper werden durch das entmischende Trennen in Flächen und Ecken, diese in Linien, Winkel und Punkte, und der Raum in seine drei Dimensionen aufgelöst.

Das begriffliche Trennen sondert die Einzelvorstellung und mit ihr ihren Gegenstand in ein begriffliches Stück und einen bildlichen Rest; so die Farbe dieser Rose in die Farbe überhaupt und den Rest, welcher diese allgemeine Farbe durch seinen Hinzutritt zu der Vorstellung von der Farbe dieser Rose erhebt. Ebenso wird das Dreieck auf dieser Tafel in das begriffliche Dreieck und den Rest gesondert, welcher das allgemeine Dreieck zu diesem bestimmten macht. So sondert sich das Saure dieses Weines in das Saure überhaupt und den bildlichen Rest, so die Lust aus dem Essen dieses Bratens in die Lust überhaupt und einen bildlichen Rest, welcher diese begriffliche Lust zu der bestimmten hier vorhandenen einzelnen macht. Das begriffliche Trennen ist völlig frei; es ist an keine festen, in den Dingen schon vor dem trennenden Denken bestehenden Bestimmungen gebunden, sondern es kann diesen begrifflichen Schnitt durch die Einzelvorstellungen ganz nach Belieben führen. Ebenso kann dieser begriffliche Schnitt an den damit gewonnenen begrifflichen Vorstellungen wiederholt werden. Es entstehen dadurch die höheren Begriffe, welche einen größeren Umfang als die niederen haben, d. h. mehr Einzeldinge befassen, aber dafür einen geringeren Inhalt, d. h. weniger Bestimmungen haben, die ihren Inhalt ausmachen.

Der Anlaß zu diesem begrifflichen Trennen entspringt aus dem Beziehen mehrerer einander ähnlicher Gegenstände auf einander; dadurch wird die Seele zu dem begrifflichen Trennen angeregt, und der so ausgesonderte Begriff befaßt dann sämtliche verglichene und gleich befundene Gegenstände, d. h. er ist in jedem einzelnen derselben enthalten. Das begriffliche Trennen ist für das Denken das schwierigste, weil die Wahrnehmung dafür den geringsten Anhalt bietet. Das begriffliche Stück eines Gegenstandes ist daher für sich nicht wahrnehmbar und auch nicht für sich in eine bildliche Vorstellung zu befassen; es drängen sich immer die bildlichen Reste der Einzelvorstellungen mit ein, und man muß sich begnügen, diese bildlichen Reste zu einem so schwachen Grade herabgedrückt zu haben, daß das begriffliche Stück durch seine größere Stärke die möglichste Schärfe und Bestimmtheit erhält. Daher rührt der Streit in der Philosophie, ob die Begriffe bloße Gedankendinge sind, denen nichts Seiendes entspricht, oder ob sie, gleich der Wahrnehmungsvorstellung, als das Wissensbild eines wirklich Seienden gelten können. Im Mittelalter hießen die Anhänger jener Ansicht Nominalisten und die Anhänger dieser Realisten. Nach der hier gegebenen Darstellung kann es nicht zweifelhaft sein, daß der begrifflichen Vorstellung eben so genau ein seiendes Stück im Gegenstande entspricht, wie der Wahrnehmungsvorstellung der ganze Gegenstand entspricht. Die Begriffe bestehen deshalb nicht bloß im Denken, sondern auch im Sein. Indem sie in den vielen Gegenständen einer Art genau dieselben sind, giebt es der begrifflichen Stücke im Sein so viele, wie es Einzeldinge dieser Art giebt. Allein in den meisten Fällen kommt es dem Menschen nicht auf die sonstigen Unterschiede dieser Dinge an, und eben so wenig auf die Verschiedenheit der Stelle, welche sie im Raume und der Zeit einnehmen; des-

halb fallen die Vorstellungen dieser begrifflichen Stücke in den vielen Einzelnen in eine zusammen. Daher kommen die Ausdrücke, daß der Begriff viele Einzelnen befasse und daß der Begriff nur einer sei, während die Zahl seiner in den einzelnen Dingen enthaltenen begrifflichen Stücke eine grenzenlose sein kann. Das begrifflich Seiende erhält damit den Schein der Unveränderlichkeit und eines ewigen Bestandes, und dadurch verleitet erhob Platon diese Begriffe zu der Würde von Ideen, welche jenseit der einzelnen Dinge für sich in voller Bestimmtheit bestehen und an welchen die irdischen Einzeldinge nur teilnehmen und dadurch eine, wenn auch nur unvollkommene Aehnlichkeit mit ihnen erhalten. Aristoteles berichtigte diese Ansicht seines Lehrers dahin, daß diese Begriffe nicht abgesondert für sich, sondern in den Einzeldingen selbst bestehen; dagegen ließ auch er unerklärt, wie der eine Begriff in vielen Einzelnen zugleich enthalten sein könne. Kant gehört noch zu den Nominalisten. Hegel ist zu der Ansicht des Aristoteles zurückgekehrt. Die Scholastiker bezeichneten diese Unterschiede mit **Universalia ante rem, in re** und **post rem.** Hegel nennt die Begriffe, als seiende aufgefaßt, objektive Gedanken, im Gegensatze zu den subjektiven, nur im Wissen bestehenden begrifflichen Vorstellungen.

Aus diesem begrifflichen Trennen ist der Begriff des Allgemeinen hervorgegangen, welcher diejenige Natur der Begriffe bezeichnet, wonach sie in allen Einzelnen ihrer Art oder Gattung enthalten sind. Insofern die Zahl der dazu gehörenden Einzelnen unbegrenzt ist, kann das Allgemeine unendlich viele Einzelne befassen. Viele Philosophen sind indes über diesen Begriff eines bloß Gemeinsamen hinausgegangen und fassen das Allgemeine als das Wesen der Einzeldinge, welches gleichsam vor ihnen bestanden hat und welches das Besondere, vermöge dessen die Gattungen zu Arten und Unterarten werden, schon in sich enthält. Das Einzelne ist daher nach ihnen nur eine Erscheinung des Allgemeinen; sein Wert und sein Bestand beruht nur auf dem in ihm enthaltenen Allgemeinen. Dieses ist in sich selbst fest und bestimmt und erhält nicht erst durch das menschliche Denken seinen Bestand. Diese Ansicht ist die von Aristoteles und Hegel. Der Realismus im modernen Sinne faßt dagegen das Allgemeine nur als ein Gemeinsames auf, welches seine Abtrennung von den übrigen Stücken des Gegenstandes nur dem menschlichen Denken zu verdanken hat, so daß hiernach aus demselben Gegenstande die verschiedensten Begriffe ausgesondert werden können, denen allen er untergeordnet werden kann. Auch die Naturwissenschaft neigt sich bei Darwin und seinen Anhängern dieser Annahme zu, indem sie die Festigkeit und Ewigkeit der Arten innerhalb des Tier- und Pflanzenreichs bestreiten.

Weil die Begriffe aus dem trennenden Denken hervorgehen, heißen sie abstrakte Vorstellungen; die Vorstellungen der Einzeldinge werden ihnen als die konkreten gegenübergestellt. Nach realistischer Auffassung entstehen die konkreten, d. h. die reicheren und inhaltsvolleren Begriffe nicht aus den höheren und ärmeren, sondern die Einzelvorstellung und der niedere Begriff ist das Frühere. Nur durch Abtrennung einzelner seiner Bestimmungen geht der höhere daraus hervor, und dieser kann nur dadurch wieder zu einem konkretern Begriff werden, daß ihm im Denken die früher abgetrennten Stücke wieder angefügt werden. Deshalb entstehen, wenn man in der Wissenschaft von den höchsten Begriffen beginnt, die niederen nur durch Anfügung von erst vorher abgetrennten Bestimmungen, im Gegensatze zu der Ansicht Hegels, nach welcher der niedere und reichere Begriff sich aus dem höheren entwickeln soll.

Das begriffliche Trennen ist für das menschliche Wissen von der höchsten Bedeutung. Alle Wissenschaften haben es nur mit dem Begrifflichen zu thun; ohne begriffliches Trennen gäbe es keine Wissenschaften. Aber auch die Sprache ist nur möglich durch das begriffliche Trennen; der Mensch würde, wenn jedes Einzelne seinen besonderen Namen erhalten sollte, nicht imstande sein, diese zahllose Menge von Wörtern zu behalten, und die Mitteilung der Gedanken würde

unmöglich werden. Erst dadurch, daß nur das in vielen Dingen und Vorgängen Gemeinsame einen Namen erhielt, wurde die Zahl der Wörter auf ein faßbares Maß beschränkt, und solche beschränkte Zahl von Wörtern genügte in den meisten Fällen zur Mitteilung der Gedanken. Nur wo es unter besonderen Verhältnissen auf die Bezeichnung eines Einzelnen als solchen ankam, wurden besondere Namen oder andere Zeichen dafür benutzt. Die Sprache besteht daher überwiegend aus begrifflichen Wörtern; doch ist es irrig, wenn Hegel meint, sie gebrauche zur Bezeichnung des Einzelnen überhaupt nur allgemeine Ausdrücke.

c) Das verbindende Denken.

Das verbindende Denken ist das Gegenteil des trennenden Denkens; es zerfällt deshalb in dieselben vier Unterarten, jenachdem es Teile, oder Eigenschaften, oder Elemente, oder Begriffe mit einander verbindet. Das Verbinden kann, wie das Trennen, nur an den Vorstellungen der Dinge, nicht an diesen selbst vollzogen werden. Es kann zunächst die Einheit eines Gegenstandes wiederherstellen, welcher durch trennendes Denken gesondert worden ist. Allein das verbindende Denken geht weiter und vermag auch Verbindungen herzustellen, welche überhaupt nicht als solche in das Wissen durch das Wahrnehmen vorher eingetreten sind. In dieser schöpferischen Richtung nennt man es Einbildungskraft und Phantasie. Dieselbe ist nicht bloß den Dichtern und Künstlern nötig; auch zu jedem in die Zukunft hinaus sich erstreckenden Plane, so wie zur Erfindung von Maschinen, zur Auffindung der Naturgesetze, zur Stiftung von Religionen und Staatseinrichtungen ist das verbindende Denken nötig. Je vollständiger hierbei alle wirkenden Kräfte beachtet und in ihrem richtigen Verhältnis in Anspruch genommen werden, desto sicherer ist der Erfolg. Hierauf beruht der so oft geltend gemachte Gegensatz zwischen Theorie und Praxis. Einer vollkommenen Kombination muß auch die Praxis und der Erfolg entsprechen; nur wenn man einzelne jener Kräfte und

Interessen außer acht gelassen oder nicht in ihrem entsprechenden Grade in die Verbindung aufgenommen hat, entspricht der Erfolg nicht der Erwartung, und der Praktiker, der hierbei einem durch die Erfahrung geleiteten Takte folgt, schilt dann auf den Theoretiker. Dieser Vorwurf trifft aber nie die Wissenschaft, sondern nur die mangelhafte oder unvollständige Benutzung ihrer Lehren.

Das verbindende Denken ist auch zum Verstehen jeder Rede und jeder Schrift nötig. Die Natur der Sprache zwingt, den mitzuteilenden Gegenstand oder zu beschreibenden Vorfall in eine Anzahl von Trennvorstellungen aufzulösen, weil für diese allein Wörter vorhanden sind. Deshalb kann die Mitteilung nur stückweise geschehen, und das Verständnis derselben ist dadurch bedingt, daß der Andere diese Trennstücke in seinem Vorstellen wieder zu dem einen Gegenstande oder dem einen Vorfall verbindet, aus dem sie von dem Sprechenden ausgetrennt worden sind. Ohnedas ist keine Mitteilung möglich, und wenn die Mitteilung nicht voll gelingt, so sind entweder die Trennstücke nicht vollständig mitgeteilt, oder sie sind nicht vollständig von dem Anderen wieder verbunden worden.

Es entsteht hierbei die Frage, welche Bestimmungen die Einheit dieser zerrissenen Stücke wieder herstellen. Das bloße gleichzeitige Vorstellen derselben durch dasselbe Ich, wie Kant meinte, ist dazu nicht hinreichend. Es bestehen vielmehr seiende, den Dingen anhaftende Einheitsformen, vermöge deren diese Trennstücke sich wieder zu einem Dinge oder einem Vorfalle verbinden. Sie zerfallen in drei Bestimmungen; es ist 1) das An-einander oder die Berührung der Trennstücke im Raume oder in der Zeit; 2) das In-einander oder die Durchdringung derselben in derselben Stelle des Raumes oder der Zeit, und 3) die Kraft, welche sich der Trennung der Stücke über eine gewisse Grenze hinaus entgegenstellt. So sind zwei Tropfen Wasser nur deshalb zwei, weil ein wasserfreier Raum sie trennt; mit ihrer Berührung werden sie zu einem

Tropfen. Die verschiedenen farbigen Ringe bilden durch Berührung einen Regenbogen. Ferner werden die vielen Eigenschaften der Rose, ihr Rot, ihre Gestalt, ihre Größe deshalb zu einem Gegenstande, weil sie sich an derselben Stelle des Raumes durchdringen. Die vielen Planeten eines Sonnensystems sind ferner das eine System, weil die Kraft des Zentralkörpers sie bis zu einer gewissen Grenze in seiner Nähe erhält. Zu den Kräften als einenden Formen gehören auch das Begehren und Wollen der Menschen. Das auf das eine Ziel gerichtete Begehren mehrerer Menschen macht diese selbst zu einer Einheit in dieser Hinsicht. Deshalb sind auch sie eine seiende Einheitsform der dadurch in gewisser Beziehung geeinten Menschen. Darauf beruht die einende Macht des Vertrags, der Ehe, der Genossenschaften, des Staats ꝛc. Das eine von Allen begehrte Ziel erscheint hier als die einende Macht.

Nur durch Benutzung dieser im Sein gegebenen Einheitsformen vermag das verbindende Denken beim Dichter wie beim Staatsmann und Plänemacher seinen Trennstücken die Einheit zu geben, vermöge welcher es auch von dem Dritten als eine Einheit aufgefaßt werden kann. Wird diese Einheit nicht erkennbar gemacht oder widerstehn die Trennstücke der bezeichneten Einheitsform, so hilft die genaueste Beschreibung dieser Trennstücke nichts zum Verständnis der Mitteilung. Deshalb hat die ausführliche dichterische Schilderung schöner Gegenden und die bloße Beschreibung von künstlichen Maschinen und Instrumenten ihr Bedenkliches.

d) Das beziehende Denken.

Bisher ist von denjenigen Vorstellungen gehandelt worden, welche sich selbst als ein Spiegel- oder Wissensbild des Seienden bieten. Allein neben diesen finden sich in dem menschlichen Vorstellen noch eine große Zahl anderer Vorstellungen, welche nicht als ein solches Bild des Seienden gelten können, sondern sich nur als Beziehungsformen und Wissensarten darstellen. Sie erscheinen daher als ein ursprünglicher Besitz der Seele und werden von ihr benutzt, entweder um den Inhalt des Seienden sich noch deutlicher und faßlicher zu machen oder um ein Band um es zu schlingen, welches die Vielheit und Mannigfaltigkeit des Seienden in neue Einheiten zusammenzieht. Indem diese Einheiten der Seele allein angehören, vermögen sie den Inhalt des Seienden der Natur des Wissens noch homogener zu machen. Wenn die Darstellung sich hier nicht so verständlich halten kann, wie bisher, so liegt dies an der Sprache, welche die hier auftretenden Begriffe nicht streng genug von den Begriffen des Seienden gesondert gehalten und demgemäß auch vielfach keine besonderen Wörter für sie gebildet hat. Selbst in den Wissenschaften werden diese, rein dem Denken angehörenden Bestimmungen meist mit Vorstellungen des Seienden verwechselt. Es soll hier zunächst von den Beziehungen gehandelt werden.

Eine sorgfältige Durchforschung der Vorstellungen und der Sprache führt zu einer Anzahl von einfachen und elementaren Urformen innerhalb des denkenden Beziehens, welche sich indes durch ihre Verbindung unter einander und mit Bestimmungen des Seienden zu einer großen Zahl von Arten und Unterarten gestalten. Jene Urformen sind 1) das Nicht, 2) das Und, 3) das Oder, 4) das Gleich, 5) die Zahlen, 6) das Alle, 7) das Ganze und seine Teile, 8) die Ursache und ihre Wirkung, 9) die Substanz und ihre Accidenzen, 10) das Wesentliche und das Unwesentliche, 11) die Form und der Inhalt und 12) das Aeußere und das Innere. Alle diese Formen haben das Gemeinsame, 1) daß sie nicht aus dem Wahrnehmen abgeleitet sind; 2) daß ihr Inhalt kein Bild eines Seienden bietet; 3) daß sie Mehrerer zu ihrer Anwendung bedürfen.

Das Nicht ist eine der wichtigsten Beziehungsformen. Ein Jeder erkennt, daß das Nicht kein Bild eines Seienden ist. Das Nicht kann nicht wahrgenommen werden; es giebt kein seiendes Nicht; es kann deshalb nur aus der Seele

stammen. Seine Bedeutung liegt darin, daß damit in dem Denken und Handeln des Menschen eine Hemmung ausgedrückt werden kann; es soll etwas Gedachtes nicht in das Sein umgesetzt, ein Falsches soll abgewehrt und ein Verschiedenes nicht für ein Gleiches genommen werden. Darin liegt die große Bedeutung des Nicht; die zehn Gebote, die Erziehung des Menschen wären ohne das Nicht unmöglich. — Das Nicht wird in einer *dreifachen* Bedeutung gebraucht; es dient entweder *mittelbar* zur Bezeichnung eines Seienden, oder es bezeichnet nur die reine Thätigkeit des Verneinens, ohne ein Seiendes damit zu meinen. Sagt man: das Rot ist nicht das Gelb, so wird nur rein verneint und von dem Rot nichts Seiendes ausgesagt. Allein ich kann auch sagen: dieses ist nicht rot, indem ich damit eine andere Farbe meine, aber dieselbe bloß in der Weise bezeichne, daß sie nicht-rot ist; sie kann deshalb gelb, grün, blau ꝛc. sein, aber das Nicht-Rot ist dann doch immer eine Farbe; dies nennt man die *konträre* Verneinung. Man kann endlich zwar ein Seiendes mit der Verneinung meinen, aber die nähere Bestimmung desselben völlig unbestimmt lassen. So wenn ich sage: die Seele ist ein Nicht-Rotes. Hier ist nicht gemeint, daß nur eine falsche Farbe gesetzt worden, sondern das Universum wird durch ein solches Nicht in *zwei* Teile geteilt; der eine Teil befaßt die Dinge, welche zu dem Roten gehören, der andere Teil alles das, was neben dem Roten im Universum enthalten oder vorstellbar ist. Diese Verneinung wird die *kontradiktorische* genannt. Auf dieses kontradiktorische Nein stützt sich das Denkgesetz vom ausgeschlossenen Dritten, wonach von jedem Gegenstand jede beliebige Bestimmung in Wahrheit entweder bejaht oder verneint werden muß; denn da dieses Nicht das Universum nur in *zwei* Teile teilt, so muß der Gegenstand entweder in dem positiven oder in dem negativen Teil desselben enthalten sein und demnach entweder die Bejahung oder die Verneinung irgend einer Bestimmung von ihm wahr sein. Ebenso beruht auf dem kontradiktorischen Nicht das logische Gesetz von der Un-

möglichkeit des sich Widersprechenden. Dieses Gesetz kann überhaupt weder positiv, noch überhaupt durch eine allgemeine Formel ausgesprochen werden; ohne das Nicht kann der Widerspruch nicht ausgedrückt werden. — Durch eine zweifache Verneinung wird die Bejahung wieder hergestellt; auch dies folgt aus der Teilung des Universums durch das Nicht in nur zwei Teile. Das erste Nicht setzt den Gegenstand in den negativen Teil, und das zweite Nicht nimmt ihn wieder daraus fort; er muß also wieder in den positiven Teil fallen, da kein dritter Teil da ist. Der Begriff der *Identität* enthält nur diese doppelte Verneinung.

Das Nicht kann sich mit der Vorstellung eines Seienden zu *einer* Vorstellung verschmelzen. So ist das *Nichts* das Nicht-Etwas, das *Andere* ist das Nicht-Dieses. Ebendahin gehören die Begriffe des Unterschieds, des Anfangs, des Endes, der Grenze und überhaupt alle jene Fälle, wo das Nicht nur zur Bezeichnung des Konträren benutzt wird. Durch die kontradiktorische Verneinung des Bestimmten entsteht das völlig *Unbestimmte* und durch solche Verneinung der Grenze das Grenzenlose oder das *Unendliche*. Alle diese Verbindungen des Seienden mit dem Nicht sind bildlich nicht vorstellbar (S. 26); deshalb kann auch die Unendlichkeit des Raumes, der Zeit, der Größe und des Grades der Eigenschaften nicht positiv oder bejahend vorgestellt werden; selbst die Sprache bietet zu deren Bezeichnung meist nur verneinende Wörter. Auch das *Absolute* gehört hierher; es verneint jede Bedingtheit oder Abhängigkeit. Infolge der anscheinenden Unveränderlichkeit und Ewigkeit, welche dem begrifflich Seienden im Gegensatz zu dem Einzel-Seienden innewohnt, wurde mit jenem der Begriff der Ewigkeit oder endlosen Zeitdauer verbunden; es wurde zuletzt von *Platon* und *Aristoteles* für das allein wahrhaft Seiende erklärt und das wahrgenommene Einzelne zu einer Erscheinung herabgesetzt. So verschmolz das Unendliche mit dem Absoluten, und man gab demselben einen positiven Charakter, welcher durch die ins Unendliche gesteigerten

Eigenschaften Gottes auch der Gottesvorstellung der christlichen Religion mitgeteilt wurde. Der Realismus stellte sich dem entgegen, und Hegel kam dadurch zu seinem Begriff der Unendlichkeit, welche bei allen seinen spekulativen Begriffen darin enthalten sein soll, daß der Begriff durch sein Uebergehen in Anderes doch bei sich selbst bleibe. Der Versuch, dem Unendlichen einen bejahenden Inhalt zu geben, hat daher auch bei Hegel nur durch Einführung eines Widerspruchs geschehen können. Man kann aus dem hier Gesagten leicht abnehmen, welche große Bedeutung das Nicht sowohl für das Leben, wie für die Wissenschaft und die Philosophie in sich schließt.

Das Und ist die völlig unbestimmte, nur im Denken vollzogene Verbindung Mehrerer, welche Mehrere deshalb im Sein trotz des Und gesondert fortbestehen. Man kann durch Und Alles, Gott und den Teufel, das Seiende und das Nichts verbinden, sofern es nur unter einem gemeinsamen Begriffe befaßt wird. Das Und ist deshalb im Sein nicht anzutreffen. Auch das Oder ist keine seiende Bestimmung. Es kann nicht wahrgenommen werden, sondern ist nur im Denken; es ist ausschließender und doch auch verbindender Natur. Das Oder ist die Unterlage für die alternativen und disjunktiven Urteile.

Auch das Gleich ist keine seiende Bestimmung der Dinge. Ein Ding für sich allein ist weder gleich noch ungleich; dasselbe Ding ist zu derselben Zeit gleich und ungleich, jenachdem ich es mit diesem oder jenem vergleiche; wäre das Gleich eine seiende Bestimmung, so wäre dies unmöglich. Das Gleich hat keinen festen Inhalt; es ist an sich leer und erhält denselben erst durch das Ding, mit dem das erste verglichen worden. Das Unterscheiden ist ein Beziehen der Dinge durch Nicht; das Vergleichen ein Beziehen derselben durch Gleich. Das Ungleich ist eine Verbindung von Nicht und Gleich.

Die Zahlen sind eine Beziehung mehrerer gleichen und getrennten Gegenstände. Die Eins ist noch keine Zahl, sondern nur die Bezeichnung des einzelnen Dinges, insofern es als Unterlage für die Zahlbeziehung aufgefaßt wird. Die Zahl bezeichnet keine seiende Bestimmung der Dinge; man kann aus ihr nicht die Beschaffenheit des Gezählten entnehmen. Derselbe Gegenstand kann gleichzeitig zu den verschiedensten Zahlen gehören; dieser Thaler gehört zu den drei auf dem Tisch liegenden Thalern und zu den sieben darauf liegenden Geldstücken und zu den zehn darauf liegenden Metallstücken. Dies alles lehrt, daß die Zahlen nichts Seiendes, sondern nur eine besondere Beziehungsform im Denken sind. Jede Zahl giebt die Menge ihrer Bezogenen in voller Bestimmtheit an; deshalb wird sie mit jeder Hinzufügung einer weitern Eins eine andere, und da dieses Hinzufügen willkürlich fortgesetzt werden kann, so giebt es keine Zahl, sei sie auch noch so groß, über die hinaus nicht noch eine größere gedacht werden könnte. Die Zahlenreihe nimmt daher mit der Zwei ihren Anfang, hat aber nach der anderen Seite hin kein Ende. Dieselbe Zahl kann in verschiedener Weise vorgestellt werden; so z. B. die 9 als 2 und 7, als 3 mal 3, als 10 weniger 1. Infolgedessen kann auf die Zahlen nicht bloß der Begriff der Größe, sondern analog auch der der Beschaffenheit angewendet werden, und es entsteht eine Wissenschaft, die Arithmetik, welche wesentlich in der Umformung der Zahlen, unbeschadet der Größe derselben, besteht. Die Menschen haben nur für die kleinsten Zahlen selbständige Namen und Schriftzeichen gebildet. Diese sind deshalb die einfachen Zahlen; alle höheren Zahlen werden in der Form von Summen oder Produkten oder einer Verbindung von beiden vorgestellt und bezeichnet. Je nach dem Unterschiede der höchsten einfachen Zahl ergeben sich die verschiedenen Zahlensysteme. Im dekadischen System ist die Zehn die höchste einfache Zahl. Es giebt auch unbestimmte Zahlen, wie das: Einige, Viele, Wenige &c. In der Buchstabenrechnung bezeichnen die Buchstaben nicht unbestimmte, sondern bestimmte Zahlen, deren Auswahl aber freigelassen ist, so daß deren Formeln für jede beliebige bestimmte Zahl gültig bleiben.

Das Alle bezieht wie die Zahl mehrere, einander gleiche, aber getrennte Gegenstände; sein Wesen liegt aber nicht, wie bei der Zahl, in der Bestimmtheit der Mehreren der Menge nach, sondern in der Umschließung derselben, wobei die Zahl der Umschlossenen gleichgültig ist. Das All nimmt deshalb keine solche Besonderung wie die Zahl an, es giebt keine vielen Alle. Das Alle ist auch nicht dasselbe, wie das Unendliche: so sind alle Kinder dieser Frau nur drei, und alle Einwohner dieser Stadt nur 10000. Aus der Verbindung des Alle mit dem Nicht entsteht das Keiner und Niemand; wird das Alle mit dem Gleich und einer seienden Bestimmung verbunden, so entsteht das Allgemeine.

Das Ganze ist nicht ohne Teile; eines kann nicht ohne das andere vorgestellt werden. Derselbe Gegenstand kann gleichzeitig als ein Ganzes und als ein Teil (eines größeren Ganzen) aufgefaßt werden. Das Ganze und die Teile haben als solche keinen Inhalt; man weiß damit noch nicht das Mindeste von der seienden Natur des unter diesem Namen Befaßten. Deshalb sind die Teile und das Ganze nur eine Beziehungsform im Denken, welche im Ganzen verbindend, in den Teilen trennend wirkt und ihren Wert in der Vereinfachung und Abkürzung des Denkens hat, aber zur Erkenntnis des Seienden nicht benutzt werden kann. In dem Begriff der Welt ist das Ganze mit dem All verbunden. Man kann ein Seiendes in mehrere Stücke trennen, aber diese Stücke sind im Sein ein Selbständiges; zu Teilen werden sie erst, wenn man sie auf das frühere Ganze bezieht. Nicht bloß für körperliche Dinge, sondern auch für geistige ist diese Beziehungsform benutzbar. Aristoteles spricht vielfach in seinen Schriften von den Teilen der Seele. So giebt es Teile eines Gedankenganges, einer Rede, einer Dichtung.

Das Wesen der Ursachlichkeit liegt in der Erzeugung, oder dem Werden des Einen aus dem Anderen. Ein solches Entstehen ist nicht wahrzunehmen; man kann wohl ein Werden wahrnehmen, aber das Werden aus einem Anderen

ist nicht wahrnehmbar und deshalb eine bloße Beziehung im Denken. Als solche Erzeugung kann diese Beziehung schon auf einen einzelnen Fall angewendet werden; allein da die Erzeugung nichts Wahrnehmbares ist, so kann als Anhalt für die Annahme derselben nur die ausnahmslose Folge des Einen auf das Andere dienen, und da auch diese ausnahmslose, oder doch regelmäßige Folge nicht wahrzunehmen ist, so begnügt sich das Wissen, um den Begriff der Ursachlichkeit in Anwendung zu bringen, mit der Folge in vielen Fällen, wenn keine Ausnahme davon bemerkt worden ist. Das zeitlich Frühere gilt dann als das Erzeugende oder die Ursache, und das Folgende als das Erzeugte oder die Wirkung. Je mehr die Beobachtung des Seienden ausgedehnt und verschärft worden ist, desto mehr hat sich ergeben, daß alles Werden und Verändern der seienden Dinge oder Eigenschaften und Zustände in solcher regelmäßigen Folge mit einander verknüpft ist, und indem man die Ursachlichkeit und Erzeugung des Einen aus dem Andern als einen seienden Vorgang nahm, hat man als allgemeines Gesetz aufgestellt, daß in der Welt alles seine Ursache haben müsse, daß es keinen Zufall gebe und daß elementare Kräfte, welche nach festen ausnahmslosen Gesetzen wirken, in der Welt bestehen, welche jede Veränderung in derselben hervorbringen. In der modernen Naturwissenschaft gilt dieses Gesetz als eine unzweifelhafte Wahrheit; in der Philosophie aber nicht allgemein. Aristoteles und Hegel nehmen noch ein Zufälliges neben der Ursachlichkeit und ihrer Notwendigkeit an; auch die gewöhnliche Meinung hält in der Freiheit des Willens noch eine Ausnahme fest, die bestimmter mit dem Namen der Willkür bezeichnet wird. Wo in dem Folgenden Ursache und Wirkung als ein Seiendes behandelt werden, geschieht es nur zur Abkürzung des Ausdrucks; an sich sind damit nur die vorerwähnten seienden Unterlagen für den Beziehungsbegriff der Ursachlichkeit gemeint.

Die Erzeugung, wenn sie als ein seiender Vorgang genommen wird, erscheint höchst wunderbar; um sie sich faß-

barer zu machen, hat man in die Ursache noch eine **Kraft** eingeschoben, welche eigentlich die Wirkung erzeugt. Diese Kraft ist streng von jenen **seienden** Kräften getrennt zu halten, welche durch Druck oder Bewegung von dem thätigen Fühlen (S. 20) wahrgenommen werden. Jene Kraft ist, wie die Erzeugung selbst, nur eine Beziehungsform des Denkens; deshalb beginnen auch alle Lehrbücher der Physik damit, daß das Wesen dieser Kräfte nicht erkennbar sei und daß sie nur an ihren Wirkungen zu erkennen seien. Die moderne Naturwissenschaft hat deshalb nur bewegende und drückende Kräfte zugelassen, welche sie mit den Atomen des Stoffes in eine feste Verbindung bringt. Dadurch ist aber der Inhalt der Welt für sie lediglich zu einem System von bewegten oder in Gleichgewicht und Ruhe befindlichen Atomen geworden, aus dem alle qualitativen Eigenschaften verschwunden sind. Sie ist dadurch genötigt worden, alle diese Qualitäten lediglich in die wahrnehmende Seele zu verlegen und für Empfindungen derselben zu erklären, die mit jenen Bewegungen der Atome nur in einer kausalen Verbindung stehen. Auch dieser Annahme ist die Philosophie nicht allgemein beigetreten, und selbst die gewöhnliche Meinung sträubt sich noch dagegen, wie der Streit über die Farben zwischen **Goethe** und den Naturforschern ergiebt. Eine Vermittelung ist in den S. 21 erwähnten geistigen Sphären versucht worden.

Die Ursachlichkeit hat sich zu verschiedenen Arten besondert. Bei Wesen, die des Wissens, Wollens und Handelns fähig sind und welche die Gesetze kennen, nach denen Ursache und Wirkung mit einander verknüpft sind, kann unter Umständen eine vorgestellte Wirkung die Ursache zu einem Handeln werden, um damit die vorgestellte Wirkung zu einer seienden zu machen. Die vorgestellte Wirkung wird dann zur Ursache, das Handeln zum Mittel, und die verwirklichte Wirkung zum Zweck. Hier ist also eine doppelte Kausalität vorhanden. Der vorgestellte und begehrte Zweck bewirkt das Handeln; das Handeln und die damit verknüpften natürlichen Folgen bewirken das Erreichen des Ziels. Das Ziel ist dabei einmal

Ursache und einmal Wirkung; die Mittel sind einmal Wirkung und einmal Ursache. So natürlich dieses Verhältnis nach der Natur der Beziehungsformen ist, so wird es doch in den idealistischen Systemen gern als etwas ganz Besonderes betrachtet und daraus der Gegensatz der Teleologie und des Mechanismus in der Welt abgeleitet.

Die **Bedingung** gehört zu den Ursachen, da ohne sie die Wirkung nicht zu Stande kommen kann; sie wird bloß deshalb von der Ursache gesondert, weil man nur die Dinge, welche wirksam auftreten oder welche die Kraft enthalten sollen, als Ursachen behandelt, während die Bedingung nur die tote Unterlage für die Wirksamkeit der Ursache abgiebt. So ist der feste Boden die Bedingung, aber er ist nicht die Ursache des Gehens.

Die Wirksamkeit mehrerer Ursachen kann sich zu **einer** gemeinsamen Wirkung verbinden; die meisten Naturvorgänge sind die verbundene Wirkung verschiedener Ursachen.

In der **Wechselwirkung** sind Ursache und Wirkung gegenseitig für einander Ursache und Wirkung. Natürlich kann dies, da die Erzeugung einen Zeitverlauf verlangt, nicht gleichzeitig geschehen, wenn man nicht den Widerspruch in die Wechselwirkung hineintragen will. So erhält die Lunge das Blut und das Blut erhält die Lunge; aber dasjenige Blut, welches die Lunge erhalten soll, muß von der Lunge in den normalen Zustand schon vorher versetzt worden sein, ehe es selbst zur Erhaltung der Lunge beitragen kann. Deshalb müssen in der Leibesfrucht erst Blut und Lunge durch das Blut der Mutter gebildet worden sein, ehe die Wechselwirkung eintreten kann.

Ursache seiner selbst (**causa sui**) enthält deshalb wörtlich aufgefaßt einen Widerspruch; der Ausdruck bezeichnet in Wahrheit nur die Verneinung jeder Kausalität und charakterisiert damit das Absolute als das Unbedingte.

Der **Zufall** ist ein Geschehen ohne Ursache. Für Systeme und Wissenschaften, welche die Kausalität als eine allgemeingültige setzen, giebt es deshalb keinen Zufall; sie

kennen den Zufall nur in Bezug auf die Einsicht des Menschen, insofern ihm die Ursache nicht bekannt ist und deshalb ihm die Wirkung als Zufall gilt. So halten nach Spinoza die Menschen sich für frei, nur weil sie die Ursachen ihres Handelns nicht kennen.

Die Kausalität ist von dem zeitlichen Geschehen auch auf die Vorstellungen da übertragen worden, wo eine Vorstellung aus einer anderen mit Notwendigkeit folgt; dann ist jene der Erkenntnisgrund, diese die Folge. Die Erzeugung erhält, auf Vorstellungen bezogen, den Namen der Entwickelung. Hegel schreibt der Vorstellung eine erzeugende Kraft zu, die aus ihr als dem Grunde die Folge hervortreibe; der Realismus erkennt eine solche nicht an. Wenn bei dem Schließen aus den Vordersätzen eine davon verschiedene Folge abgeleitet wird, so betrifft diese Verschiedenheit nur die Form; der Inhalt des Schlußsatzes ist bereits in den beiden Vordersätzen enthalten, und deshalb beruht die Beweiskraft des Schlusses nur auf der Unmöglichkeit des Widerspruchs.

Die in der Natur überall herrschende Kausalität bestimmte Leibniz, dieselbe noch weiter auszudehnen und den Satz von dem zureichenden Grunde als einen allgemeingültigen aufzustellen, der dann auch in die Logik als eines der Denkgesetze aufgenommen worden ist.

Die Substanz ist das Selbständige, welches die vielen unselbständigen Accidenzen trägt und eint; jede Veränderung trifft nur die Accidenzen, deshalb beharrt die Substanz und ist unveränderlich. Die Substanz kann nicht wahrgenommen werden, denn alles Wahrnehmbare an ihr gehört zu den Accidenzen; die Substanz kann auch ohne die Accidenzen nicht bestehen; dies alles zeigt, daß es sich hier nur um eine Beziehungsform handelt. Indem die Eigenschaften und Zustände der Dinge nicht getrennt für sich wahrgenommen werden, gelten sie für unselbständig und bedürfen eines Haltes, eines Selbständigen, welches sie trägt und zu einem Dinge eint. Die Beharrlichkeit der Substanz ist deshalb nur eine not-

wendige Folge, wenn die Veränderung nur an den Accidenzen vor sich geht. Die Wahrnehmung bietet an den Dingen nur Eigenschaften, und selbst alle Mittel der Wissenschaft führen nicht zur Wahrnehmung der Substanz. Sie ist deshalb ein Gedankending, während die schon besprochenen Einheitsformen genügen, um den Eigenschaften jenen Halt zu geben, welchen man in der Substanz gesucht hat. Im Leben wird deshalb von dieser Beziehungsform kein Gebrauch gemacht, und deshalb fehlen auch die deutschen Wörter dafür; dagegen spielt die Substanz in den idealistischen Systemen der Philosophie eine große Rolle.

Das Subjekt und Prädikat in den Urteilen sind eine Anwendung dieser Beziehungsform auf das menschliche Vorstellen. Die Kopula „ist", z. B. „der Mensch ist sterblich", „der Stern ist ein Körper" &c. bezeichnet entweder die seiende oder die durch Beziehen bewirkte Verbindung des Prädikats mit dem Subjekt.

Die Beziehung, welche durch Subjekt und Objekt ausgedrückt wird, ist dagegen eine Anwendung der Kausalität auf das Verhältnis von Sein und Wissen. Das Wahrnehmen eines Gegenstandes wird dabei als die Wirkung einer von dem Gegenstande, als der Ursache, ausgehenden Kraft aufgefaßt, die Wahrnehmung gilt als die Wechselwirkung des Gegenstandes und des Wahrnehmenden. Der eigentliche Hergang bleibt dabei so unbekannt wie vorher infolge der Inhaltslosigkeit aller Beziehungen. Umgekehrt gilt bei dem bloßen Vorstellen der Gegenstand als das von der Vorstellung Gesetzte. Als solche Beziehung aufgefaßt, sind Objekt und Subjekt untrennbar; daher die Lehre Schopenhauers, daß es ohne ein wissendes Subjekt auch keine seienden Dinge geben könne, ein Beispiel, welches zeigt, zu welchen Irrtümern die Unkenntnis der Natur der Beziehungsformen führt.

Das Wesentliche eines Gegenstandes kann nicht ohne ein Unwesentliches sein. Beides giebt aber über die seiende Natur des damit Bezeichneten keinen Aufschluß. Das Wesentliche kann zwischen verschiedenen Bestimmungen

eines Gegenstandes wechseln; so liegt das Wesentliche eines silbernen Bechers für den Kunstfreund in seiner schönen Form, für den Dieb in seinem Stoffe und für den Geschichtschreiber in seiner Inschrift. Die Begriffe sollen nach der Lehre der Logik nur die wesentlichen Merkmale ihres Gegenstandes aufnehmen. Aristoteles sucht dieses Wesentliche in der Gattung, zu der der Gegenstand gehört, und in den Art-Unterschieden derselben; allein der Begriff der Gattung soll ebenfalls nur die wesentlichen Bestimmungen aufnehmen, und es wiederholt sich also dieselbe Schwierigkeit. Dies zeigt, daß im Sein weder Wesentliches noch Unwesentliches besteht und daß diese Bestimmungen nur eine Beziehungsform bilden, welche deshalb selbst in den Wissenschaften den mannigfachsten Schwankungen ausgesetzt ist. So wechselt das Wesentliche und damit der Begriff der Ehe, des Staats je nach den Anforderungen, die man an sie stellt, und deshalb wechseln selbst die Begriffe der Arten und Gattungen in der Natur, jenachdem die Wissenschaft fortschreitet und einen neuen Inhalt in ihnen entdeckt. In den meisten Systemen gilt das Wesen der Dinge nicht bloß als ein Seiendes, sondern als das allein Wirkliche und Seiende. Schon Aristoteles hat die Form (*εἶδος*) für das allein Wirkliche erklärt. Die **Essentia**, eine Uebersetzung der *οὐσία* des Aristoteles, galt den Scholastikern für unerkennbar, aber für die Quelle, aus welcher all seine erkennbaren Eigenschaften abflössen. Die **Essentia** stand außerhalb der Zeit, wie der Begriff; erst durch die **Existentia** trat sie in das zeitliche Dasein. Auch Spinoza hat diese Unterscheidung.

Form und Inhalt sind zweideutige Wörter; sie werden zur Bezeichnung der seienden Bestimmungen der Gestalt und des Stoffes der Dinge benutzt; in diesem Sinne gehören sie nicht hierher. Als Beziehungen bezeichnet die Form das Bestimmende und der Inhalt das Bestimmte. Als solche Beziehung sind Form und Inhalt untrennbar, lassen sich aber auf das Verschiedenste anwenden, und was in einer Beziehung Inhalt ist, kann in anderer Beziehung wieder Form sein. So

ist bei einem Vertrage zunächst die Willenserklärung der Inhalt, und die Art, wie sie erfolgt, ob mündlich oder schriftlich, die Form. Die Willenserklärung sondert sich aber wieder in Inhalt und Form; jener befaßt die Gedanken, diese die Art, wie sie ausgedrückt sind. Auch die Gedanken lassen sich wieder in eine Form und einen Inhalt spalten; man spricht z. B. von zierlichen Gedanken, womit man die gefällige Form für ihren Inhalt meint. Hieraus erhellt, daß auch hier nur eine Beziehungsform im Denken vorliegt.

Das Innere und Aeußere beruht auf der Beziehung des Gegenstandes zur Erkenntnis desselben. Das Aeußere ist zunächst das in die Wahrnehmung Fallende; was sich dieser entzieht ist das Innere. So sind beim Menschen seine Mienen, sein Benehmen das Aeußere, seine Gedanken und Gefühle das Innere. Wird nun dieses Innere auf irgend eine Weise für die Erkenntnis bloßgelegt, so wird es insoweit zum Aeußeren, und das Innere zieht sich tiefer zurück. Aeußert deshalb jemand seine Gedanken, so werden sie selbst zum Aeußeren, und das Innere derselben, die Wahrheit oder die zu Grunde liegende Absicht, wird das Innere. Beide sind deshalb untrennbar, ohne bestimmten Inhalt und deshalb nur eine Beziehung, wo ein und dasselbe bald das Aeußere bald das Innere sein kann. Wenn Haller sagt: „Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist“, so liegt hierin nur das neckende Spiel der Beziehungen; denn jedes Erkannte gilt damit als das Aeußere, und das Aeußere kann nicht ohne ein Inneres sein; die Erkenntnis kann es nie erreichen, weil es sich trotz jedes Fortschrittes gleich einem neckenden Kobold tiefer zurückzieht. Läßt man aber diese Beziehung fallen, so bleibt von jenem viel bewunderten Ausspruch nur ein trivialer Rest.

Die Bedeutung und der Wert dieser Beziehungsformen für das Denken und Wissen sind so groß, daß sie beinah in jeden Gedanken und Ausspruch sich gleichzeitig mit den Begriffen des Seienden eindrängen. Viele haben zunächst für das Wissen eine einigende Wirkung; dahin gehört das Und,

das Gleich, die Zahl, das Alle, die Kausalität und Substantialität. Indem das Wissen nach möglichster Einheit verlangt, wird diese Einheit für die durch diese Formen befaßten Bestimmungen in viel höherem Maße erlangt, als die seienden Einheitsformen sie bieten. Andere haben eine trennende Wirkung und erhöhen dadurch die Bestimmtheit und Deutlichkeit des Vorgestellten. Dahin gehören das Nicht, das Oder, das Wesentliche, die Form und der Inhalt, das Innere und das Aeußere. Um eine Sache voll zu kennen, verlangt man z. B. vielfach nicht bloß nach dem, was sie ist, sondern auch nach dem, was sie nicht ist; insbesondere dient dazu ihre Unterscheidung von ähnlichen Dingen.

Diese Beziehungsformen gehen zu einem größern Teile mit den Vorstellungen des Seienden eine so enge Verbindung ein, daß nicht bloß ein Wort beide befaßt, sondern diese reinen Denkformen dadurch gleichsam eine seiende Natur annehmen und die seiende Welt dadurch mit einem Inhalt vermehren, welcher ihre Starrheit mindert, ihre Mannigfaltigkeit erhöht und ihr Verständnis dem Menschen erleichtert. Die genaue Erkenntnis der Beziehungsformen gehört zu den wichtigsten Aufgaben der Philosophie. Eine ausführlichere Darstellung derselben findet sich in des Verfassers „Philosophie des Wissens" I. Teil.

c) Die Wissensarten.

Derselbe Inhalt kann von der Seele in sehr verschiedener Art vorgestellt werden. Es lassen sich sechs solcher Arten aufstellen: 1) das wahrnehmende Vorstellen, 2) das bloße Vorstellen, 3) das gesteigerte Vorstellen (Aufmerksamkeit), 4) das bekannte Vorstellen (Erinnerung), 5) das gewisse Vorstellen (das Fürwahrhalten) und 6) das notwendige Vorstellen. Sehe ich z. B. diese Blume, so habe ich ein wahrnehmendes Vorstellen derselben; stelle ich mir diese Blume, ohne sie zu sehen, vor, so habe ich ein bloßes Vorstellen von ihr; denke ich mit Lebhaftigkeit und Aufmerksamkeit an sie, etwa weil sie eine seltene ist, so habe ich ein gesteigertes Vorstellen; erinnere ich mich, sie schon gesehen zu haben, so habe ich eine bekannte Vorstellung derselben; erzählt mir ein glaubwürdiger Mann, daß er sie gesehen, so habe ich eine gewisse Vorstellung derselben, und wird das Dasein dieser Blume durch einen Schluß gefolgert, so habe ich ein notwendiges Vorstellen derselben.

Die Seele kann diese verschiedenen Arten, denselben Gegenstand vorzustellen, sehr deutlich unterscheiden; diese Unterschiede können aber nicht von dem Gegenstande kommen, denn dieser ist bei allen diesen verschiedenen Vorstellungen genau derselbe. Sie haften also nur an dem Vorstellen als solchem und beruhen offenbar auf einer verschiedenen Empfindung, welche sich mit dem Vorstellen desselben Inhaltes verbindet und welche als solche, gleich den Gefühlen, kein Spiegelbild des Gegenstandes ist, sondern nur dem Vorstellen eine andere Färbung giebt. Zu den Gefühlen kann dieses Empfinden aber nicht gerechnet werden, weil es weder mit Lust, noch mit Schmerz, noch mit Achtungsgefühlen verbunden ist und auch auf den Willen ohne Einwirkung bleibt. Die bestimmtere Natur dieses Empfindens und seine Unterschiede, wodurch diese verschiedenen Wissensarten entstehen, sind der Selbstwahrnehmung entzogen. Im Leben und in den Wissenschaften werden diese Wissensarten vielfach für seiende, dem Gegenstande anhaftende Eigenschaften gehalten. So sagt man: dieser Mensch ist mein Bekannter, dieser Todesfall hat sich sicher oder gewiß ereignet. Das Sterben ist eine Notwendigkeit für den Menschen, Gott existiert notwendig. Einzelne dadurch veranlaßte Irrtümer werden später zur Sprache kommen.

Die Gewißheit hat zu ihrem Gegensatze die völlige Ungewißheit. Zwischen beiden liegt die Wahrscheinlichkeit, welche von der Ungewißheit sich allmählich bis zur Gewißheit steigern kann. Dieses wahrscheinliche Wissen nennt man auch Glauben, Vermuten. In einem anderen Sinne bezeichnet aber der Glaube die volle Gewißheit; so ist der gläubige Christ von der Wahrheit der christlichen Lehre eben so fest

überzeugt, wie der Geometer von der Wahrheit seiner Lehrsätze. Deshalb nennt man diese Gewißheit auch ein Fürwahrhalten. Der Unterschied desselben von der Wahrheit liegt nicht in einer höheren Gewißheit der letzteren, sondern darin, daß die Wahrheit auf allgemein gültigen Fundamenten beruht, während das Fürwahrhalten sich auf besondere thatsächliche Bestimmungen stützt, und deshalb bei dem nicht eintritt, wo diese fehlen. Die griechischen Skeptiker leugneten nicht, daß es eine Wahrheit gebe; sie bestritten nur, daß der Mensch ihrer gewiß sein könne. Deshalb galt ihnen alles Wissen, selbst das mathematische, nur für ein solches, welches bloß Wahrscheinlichkeit gewähre.

Das notwendige Wissen ist bei dem Wahrnehmen, bei dem aus Schlüssen Gefolgerten und bei denjenigen Beziehungen vorhanden, die aus zwei Gliedern bestehen; so ist mit der Ursache notwendig die Folge, mit der Substanz notwendig das Attribut und umgekehrt verbunden. Mit dem Sehen dieser Blume ist notwendig das Setzen derselben außerhalb des Wahrnehmens als ein Seiendes verbunden. So weiß der aufmerksame Schüler den Inhalt eines geometrischen Lehrsatzes schon vollständig, wenn der Lehrer ihn ausgesprochen hat; allein sein Wissen davon wird erst dann ein notwendiges, wenn er den Beweis kennen gelernt hat. Der Gegensatz des Notwendigen ist das Mögliche, letzteres ist deshalb nur eine Beziehungsform wie das Notwendige auch. Beiden steht als bloßen Denkformen das Wirkliche oder Seiende gegenüber. Im Sein giebt es weder Möglichkeit noch Notwendigkeit; aber diese Wissensarten gehen mit den Vorstellungen des Seienden eine so enge Verbindung ein, daß selbst die Sprache sie wie Eigenschaften der Dinge behandelt, und noch heute gilt in den meisten Systemen der Philosophie die Notwendigkeit als eine seiende Bestimmung.

B. Die Lehre vom Erkennen.

I. Die Fundamentalsätze der Wahrheit.

In der Lehre vom Vorstellen werden die einzelnen Vorstellungen nur nach den Eigenschaften und Unterschieden betrachtet, die ihnen als Zuständen der Seele zukommen; die Frage nach ihrer Wahrheit bleibt beiseite. In der Lehre vom Erkennen werden dagegen die Vorstellungen in Bezug auf ihre Wahrheit untersucht. Das Wissen ist dann ein Erkennen, wenn es die Wahrheit enthält. Schon die Griechen haben die Wahrheit in die Uebereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstande gesetzt. Der Realismus hält noch jetzt an dieser Definition fest, während der Idealismus, welcher das Seiende gegenüber dem Wissen leugnet oder für unerkennbar erklärt, die Wahrheit anders definieren muß. Bei Hegel ist das Vernünftige auch wirklich; die subjektiven Gedanken sind als vernünftige zugleich objektiv. Diese Vernünftigkeit beruht dabei nicht auf jener Uebereinstimmung, sondern auf einer folgerechten dialektischen Entwickelung der reicheren Begriffe aus den einfacheren. Das Unwahre liegt also bei Hegel nicht in der fehlenden Uebereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstande, sondern in seiner falschen Entwickelung. Deshalb giebt es bei Hegel nicht bloß ein unwahres Wissen, sondern auch ein unwahres Seiendes. Der Begriff entscheidet über die Wahrheit; ein Seiendes, welches seinem Begriffe nicht entspricht, ist für Hegel ein unwahres.

Der Realismus erkennt eine solche Entwickelung nicht an; er ist zu dem Begriffe der Wahrheit zurückgekehrt, wie er bei Aristoteles bestimmt ist und auch in dem gewöhnlichen Vorstellen besteht. Allein dieser Begriff bedarf einer eingehenderen Untersuchung dessen, was bei ihm unter Uebereinstimmung zu verstehen ist. Die Vorstellung dieser Kugel soll, wenn sie wahr sein soll, mit dieser Kugel übereinstimmen, und doch ist sie ein Wissen und jene ein Seiendes; das Wissen ist geistiger Natur, unkörperlich, nicht im Raum aus-

gebreitet, während die Kugel körperlich, greifbar, schwer und räumlich ausgedehnt ist. Wie kann da eine Uebereinstimmung zwischen beiden möglich sein? Dennoch ist diese Uebereinstimmung von allen Menschen und zu allen Zeiten, ja selbst von den meisten Wissenschaften festgehalten worden, und auf dieser Uebereinstimmung beruht alle Möglichkeit des Handelns, des Verkehrs mit anderen Menschen, so wie von Recht und Sittlichkeit.

Der Realismus löst diese Schwierigkeit, indem er bei den seienden Dingen und dem Wissen von ihnen zwischen Form und Inhalt unterscheidet. Die Uebereinstimmung beider gilt ihm nur für den Inhalt. Dieser Inhalt ist in beiden derselbe, darauf allein beruht die Wahrheit der Vorstellung; aber die Form ist bei beiden im höchsten Grade verschieden, darauf beruht der unüberwindliche Gegensatz zwischen dem Gegenstand und der Vorstellung vom Gegenstande. Im Gegenstande ist der Inhalt in der Seins-Form befaßt, in der Vorstellung in der Wissens-Form. Bei dem Wahrnehmen teilt sich nur der Inhalt des Gegenstandes dem Wissen mit; die Seinsform geht nicht mit über; in ihr liegt das, was den Inhalt zu einem starren, körperlichen und wahrhaft ausgedehnten macht und als solches nicht in das Wissen mit übergeht. Dieses reine Sein, als bloße Form, kann deshalb positiv nicht erkannt, sondern nur als das Nicht-Uebergehende und Nicht-Wißbare empfunden werden. Indem der Inhalt als solcher von all dem Ausgedehnten frei ist, zu welchem er in seiner Verbindung mit der Seinsform erstarrt, verschwinden durch seinen Austritt aus dieser Seinsform die Schwierigkeiten, welche seinem Uebergang in das Wissen der Seele, selbst wenn sie unräumlich ist, entgegenstehn. Dies gilt nicht bloß von den Qualitäten der Dinge, sondern auch von ihrer Größe, Gestalt und Bewegung. Der Inhalt beider bewahrt diese Bestimmungen, aber ohne die Seins-Form der Ausdehnung. Dies ist allerdings schwer zu fassen; allein in dem Unendlich-Kleinen der Mathematik hat man ein Analogon. Auch dieses ist keine Größe mehr, und bewahrt doch das

Verhältnis zweier Größen zu einander, wie es bei endlichen Größen besteht. Auch kann dieser Inhalt, sofern er frei von der Seins-Form aufgefaßt wird, sich mitteilen, ohne selbst an Inhalt zu verlieren. Nur bei wirklich Seiendem ist dies unmöglich; dagegen besteht auch bei der Mitteilung der Gedanken derselbe Fall, daß sie durch Mitteilung an Andere deshalb in der Seele des Mitteilenden nicht erlöschen oder schwächer werden. Nur so weit läßt sich das Wesen der Uebereinstimmung des Wissens mit dem Seienden allenfalls erfassen. Dagegen bleibt der Hergang und die Art des Ueberganges dieses Inhaltes beim Wahrnehmen der menschlichen Erkenntnis unerreichbar, und zwar ebendeshalb, weil dieser Inhalt als solcher, d. h. ohne die Seinsform oder Wissensform, dem Menschen völlig unerfaßbar und positiv nicht vorstellbar ist.

Diese Erklärung der Uebereinstimmung des Wissens mit dem Gegenstande ist allerdings nur eine Hypothese, die noch der allgemeinen Anerkennung entbehrt; allein sie tritt der Sache so weit nahe, als überhaupt hier möglich ist, während die bisherigen Systeme diese Frage überhaupt für unlösbar erklären, oder zu viel bedenklicheren Hypothesen greifen müssen. Insbesondere bietet weder der Idealismus noch der Materialismus eine Erklärung. Jener macht das Seiende selbst zu einem Wissen, dieser das Wissen selbst zu einem Seienden, ohne doch den unvertilgbaren Unterschied beider damit irgend aufheben oder erklären zu können.

Indem nun für den Realismus ein Seiendes außerhalb des Wissens besteht und das Wahrnehmen den Uebergang des Inhalts von jenem in dieses vermittelt, ergeben sich für den Realismus zwei Fundamentalsätze, auf denen alles wahre Wissen beruht; sie lauten:

1) Das Wahrgenommene ist seinem Inhalte nach nicht bloß in der Wahrnehmung des Menschen, sondern auch außerhalb der Wahrnehmung als ein Seiendes und von der Wahrnehmung Unabhängiges vorhanden.

2) Das sich Widersprechende kann weder als Eines gedacht werden, noch als solches im Sein bestehn.

Dies sind die beiden Fundamentalsätze, an deren Einhaltung das Wissen mit Notwendigkeit gebunden ist, wenn es die Wahrheit erreichen will. Beide Sätze müssen vereint eingehalten werden. Das Wahrnehmen ist infolge des Baues der körperlichen Organe, die es vermitteln, und des Einflusses der Gefühle manchen Täuschungen unterworfen; diese Täuschungen sind zumteil unvermeidlich. Deshalb tritt der zweite Fundamentalsatz hinzu, welcher das, was in den Wahrnehmungen als sich Widersprechendes gefunden wird, als falsch beseitigt, so daß nur das Widerspruchslose im Inhalte der Wahrnehmung als ein Seiendes gilt. Indes besteht trotzdem der Drang fort, den ganzen Inhalt der Wahrnehmung als seiend zu setzen; daraus entsteht der Schein, welcher, obgleich er als falsch erkannt ist, doch trotzdem mit dem Drang verknüpft bleibt, seinen Inhalt als seiend zu setzen.

Beide Fundamentalsätze können nicht bewiesen werden; selbst der Begriff der Wahrscheinlichkeit ist auf sie nicht anwendbar, weil die Gesetze der Wahrscheinlichkeit selbst erst auf diesen Fundamentalsätzen beruhen. Es kann für sie nur geltend gemacht werden, daß alle Menschen nach diesen Sätzen bei ihrem Erkennen thatsächlich verfahren, daß der Mensch sich mit Notwendigkeit an die Einhaltung derselben gebunden fühlt und insbesondere seinem Handeln stets die danach gewonnene Erkenntnis zu Grunde legt. Nur im reinen Denken kann der Philosoph diese Sätze verleugnen und eine andere Theorie aufbauen; sowie es aber bei ihm zum Handeln kommt, rennt auch der Idealist nicht mit dem Kopfe gegen die Wand, obgleich sie nach seiner Lehre nur eine Vorstellung in seinem Kopfe ist. Auch die besonderen Wissenschaften halten bei ihrem Erkennen diese Fundamentalsätze ein, und deshalb hat der philosophische Realismus mit ihnen die gleiche Grundlage, während der Idealismus durch eine tiefe Kluft von ihnen geschieden bleibt. Dazu kommt, daß der Idealismus in der Ethik sein Grundprinzip nicht

aufrecht erhalten kann, weil Recht und Sittlichkeit ohne das Dasein mehrerer Menschen und ohne ein Handeln, welches sich nicht bloß in den eigenen Vorstellungen, sondern an seienden Gegenständen vollzieht, unmöglich ist.

Eine besondere Bestätigung für diese Prinzipien des Realismus kann aus der Selbstwahrnehmung abgeleitet werden. Wenn ein Mensch neben mir mit der Nadel sich in den Finger sticht und ich genau an derselben Stelle meines Fingers mich mit derselben Nadel steche, so ist die sinnliche Wahrnehmung, abgesehen von dem hier gleichgültigen Unterschied der Personen, in beiden Fällen genau dieselbe. Allein im letzteren Falle tritt noch ein Schmerz hinzu, der zwar durch die Selbstwahrnehmung auch gewußt wird, aber als Schmerz doch etwas durchaus Anderes ist, als ein bloßer gewußter Inhalt. Ebenso ist die Erinnerung an diesen Schmerz, nachdem sein Dasein längst aufgehört hat, in ihrem Inhalt mit der früheren Wahrnehmung genau gleich; aber der Schmerz selbst tritt mit der Erinnerung nicht wieder ein. So liegt also in den Gefühlen ein Mehr, als der bloße Inhalt einer Wahrnehmung; in dem Gefühl und dessen Wahrnehmung hat der Mensch das Sein und das Wissen des betreffenden Gegenstandes als etwas Verschiedenes in sich, was der subjektive Idealismus nicht zu erklären vermag. Schopenhauer bemerkte diesen Unterschied und ist eben dadurch zu seiner Theorie gekommen, wonach der Wille, zu welchem nach ihm auch die Gefühle gehören, das unmittelbar erkennbare Ding an sich ist.

Ueberhaupt muß auch der Idealismus auf die durch die Wahrnehmung gebotenen Bestimmtheiten und Unterschiede sich ebenso einlassen, wie der Realismus, und der Unterschied der beiden Ansichten läuft zuletzt auf einen bloßen Unterschied in den Worten hinaus. Was dem Realisten als ein Seiendes gilt, nennt der Idealist eine Vorstellung oder eine Erscheinung; aber den Inhalt derselben muß er in dieselben Begriffe und Gesetze wie der Realist stellen, und ihre Bedeutung für das Fühlen und Wollen bleibt, auch wenn sie Erscheinungen ge-

nannt werden, dieselbe, wie bei der realistischen Auffassung. Die moderne Naturwissenschaft leugnet das äußere Dasein der Qualitäten der Dinge, wie Farbe, Ton, Geschmack ꝛc., und nimmt dieselben nur als Zuthaten der Seele, die bloß in der Seele als ihre Vorstellungen bestehn. Allein da in diesen Qualitäten kein Widerspruch nachzuweisen ist, so gelten sie dem Realismus, wie den meisten Philosophen des Altertums und des Mittelalters, als ein Seiendes, und für ihn ist die seiende Welt nicht bloß eine farb=, ton= und licht=lose Kombination von Atomen und ihren bewegenden Kräften. Jene Schwingungen der Atome mögen äußerlich und in den Nerven bei der Wahrnehmung statt haben, und die Berechnungen der Naturforscher mögen hier genau zutreffen; allein dies schließt nicht aus, daß diese Schwingungen nur die Vermittler sind, durch welche nicht bloß die Größe, Gestalt und Bewegung der Dinge, sondern auch ihre Farben und Töne der Seele zugeführt werden, so daß diesen wie jenen eine seiende Natur innewohnt.

Der Realismus bestreitet auch nicht, daß in dem Wissen des Menschen der durch Wahrnehmung gewonnene Inhalt des Seienden vielfach mit Zuthaten aus dem Denken der Seele umschlungen ist; allein der Mensch vermag auf Grund der Fundamentalsätze diese Zuthaten als solche zu erkennen und von dem Inhalt des Seienden getrennt zu halten. Deshalb wird der Realismus durch die Auffassung der Beziehungsformen und Wissensarten als bloßer Akte des Denkens nicht zu einem teilweisen Idealismus. Auch Kant hat die Beziehungsformen und Wissensarten als Zuthaten der Seele anerkannt; aber er hielt sie zugleich für die unvermeidlichen Bedingungen jeder Erkenntnis. Deshalb wurde ihm auch der Gegenstand der Wahrnehmung zu einer bloßen Erscheinung, und das eigentlich Seiende, das Ding an sich, wurde ihm zum unerkennbaren. Der Mensch kann nach Kant auch von sich selbst nichts wissen, als bloß die Erscheinung.

Die beiden Fundamentalsätze lassen sich nicht umkehren. Man kann deshalb nicht sagen: das Nicht=Wahrgenommene ist nicht, und alles, was sich nicht widerspricht, ist. Vielmehr kann es sehr wohl sein, daß die Dinge noch mehr Eigenschaften haben, als wir wahrnehmen, und daß nicht alles besteht, was, und bloß deshalb weil es, keinen Widerspruch enthält. Selbst innerhalb der Seele besteht offenbar mancherlei, was sich der Selbstwahrnehmung entzieht und worauf nur aus seinen wahrnehmbaren Wirkungen geschlossen werden kann. Auch innerhalb des Wissens soll nach der Philosophie E. v. Hartmanns ein Unbewußtes in großem Umfange wirksam sein.

II. Die Erkenntnis des Einzelnen.

Der Mensch beginnt seine Erkenntnis mit dem Einzelnen. Wenn auf Grund der Fundamentalsätze eine Erkenntnis desselben gewonnen werden soll, so muß der Gegenstand zunächst mit all den Sinnen wahrgenommen werden, welche ihrer Natur nach dazu geeignet sind. Er muß dann zerlegt und bis in die kleinsten noch wahrnehmbaren Teile gesondert, und diese müssen in gleicher Weise der Wahrnehmung unterworfen werden. Die betreffenden Sinne müssen dabei in ihrer Fähigkeit durch die Instrumente verstärkt werden, welche nach Anleitung der Wissenschaft dafür erfunden worden sind. Es müssen ferner der Gegenstand und seine Teile der Einwirkung physikalischer und chemischer Kräfte ausgesetzt und die dabei eintretenden Veränderungen beobachtet werden. Unterliegt der Gegenstand im Laufe der Zeit einer Veränderung, oder befindet er sich in einer Bewegung, so muß die Beobachtung auch auf diese Veränderungen und Bewegungen ausgedehnt werden. Aehnlich ist bei den der Selbstwahrnehmung unterworfenen eigenen Seelenzuständen und Vorgängen zu verfahren. Der auf diese Weise dem Wissen zugeführte Inhalt des Gegenstandes muß weiter in seinen einzelnen Bestandteilen mit sich selbst und mit dem, was bereits als Wahrheit feststeht, verglichen und geprüft werden, ob hierbei Widersprüche sich ergeben. Ist dieses der Fall und kann die erneute Beobachtung dieselben nicht

beseitigen, so kann dieser Teil des Wahrgenommenen nicht als das Bild eines Seienden gelten, und nur der widerspruchsfreie Teil der Wahrnehmung gilt als ein solches.

Ein großer Teil des Unwahren in den Wahrnehmungen beruht auf den sogenannten Sinnestäuschungen, welche teils aus der Natur der Medien zwischen dem Gegenstande und den Sinnesorganen, teils aus der Natur und dem Bau der Sinnesorgane sich erklären lassen. Dieses Unwahre kann bei dem Wahrnehmen nicht abgehalten werden; aber die Fundamentalsätze lassen bald erkennen, daß es auf festen Gesetzen beruht, und es kann deshalb als solches leicht erkannt und als bloßer Schein behandelt werden. Andere Täuschungen beruhen auf krankhaften Zuständen der Organe oder auf störenden Einflüssen der Gefühle; aber auch diese lassen sich durch Wiederholung der Wahrnehmung bei gesunden Sinnen und ruhigem Gemüte beseitigen; deshalb kann durch das Vorkommen dieser Sinnestäuschungen die Fähigkeit des Menschen, die Dinge zu erkennen, nicht widerlegt werden. Auch die Selbstwahrnehmung unterliegt manchen Täuschungen, namentlich weil hier die fließende Natur aller Seelenzustände die genauere Beobachtung sehr erschwert und der störende Einfluß der Gefühle hier in der Regel weit größer ist als bei der äußeren Wahrnehmung.

Zu einer genaueren Beobachtung gehört ferner, daß man alle jene Zuthaten davon fern hält, welche nicht auf der Wahrnehmung beruhen, sondern von dem Denken ausgehen. So sieht ein Auge nicht die dritte Dimension, folglich nur Flächen und keine Körper, und ebensowenig den Abstand des Gesehenen vom Auge. Auch das Sehen mit zwei Augen ändert hierin bei entfernteren Gegenständen nichts. Wenn also das Sehen von Körpern und Entfernungen behauptet wird, wie im täglichen Leben fortwährend geschieht, so ist dies keine Sinnestäuschung, sondern ein Zusatz des Denkens, welches sich hierbei auf die ihm bereits bekannte Natur des Gegenstandes, oder auf das Sehen desselben von verschiedenen Standpunkten aus stützt. Dergleichen Zuthaten können daher

zwar wahr sein, gehören aber doch nicht zu dem Wahrnehmungsinhalt. Es ist ferner ein Fehler, wenn das Wahrnehmen als ein kausaler Vorgang aufgefaßt wird. Selbst in der Wissenschaft wird gelehrt, daß der Mensch beim Wahrnehmen nur deshalb ein Seiendes außerhalb desselben setze, weil er für alles, also auch für seine Wissenszustände, nach einer Ursache verlange. Allein dieser Teil des Wahrnehmens ist nichts weniger, als ein solches dem Denken angehöriges Schließen. Vielmehr liegt die Notwendigkeit, den wahrgenommenen Inhalt als einen seienden außerhalb des Wissens zu setzen, unmittelbar in der Natur jedes Wahrnehmens, und schon das wenige Tage alte Kind greift nach der Mutterbrust, obgleich es von dem Schließen und der Kausalität noch keine Ahnung hat. Das Heraussetzen des Inhaltes ist ein unvermittelter Akt des Wahrnehmens selbst, und erst der eine Erklärung dafür suchende Mensch hat die Kausalität herbeigeholt, um diesen wunderbaren Akt sich verständlicher zu machen, obgleich doch die Vorstellung eines Draußen, eines Räumlichen, und des Seins überhaupt erst durch das Wahrnehmen gegeben wird, mithin nicht als ein Früheres zur Erklärung des Wahrnehmens benutzt werden kann.

III. Die Erkenntnis des Allgemeinen oder die Wissenschaften.

Obgleich die Welt nur aus Einzelnen und aus den sie verbindenden Einheitsformen besteht, so genügt dem Menschen doch die Erkenntnis dieser Einzelnen nicht, vielmehr verlangt er überwiegend nach der Erkenntnis des Allgemeinen. Das Allgemeine ist bisher (S. 42) als eine bloße Beziehungsform dargelegt worden; hier wird jedoch darunter auch das damit Bezogene verstanden, d. h. die Begriffe und die Gesetze, welche in den Gebieten der betreffenden Wissenschaften bestehn. Sie allein bilden den Inhalt der Wissenschaften; alles sonst darin Vorkommende dient nur dem Verständnis und den Beweisen derselben.

Die Beobachtung und das trennende Denken des Einzelnen führt sehr bald zu der Erkenntnis, daß ein bestimmtes begriffliches Stück in vielen Einzelnen mit einem anderen begrifflichen Stück in denselben oder in einer anderen Art von Einzelnen regelmäßig so verbunden ist, daß das Eine das Andere entweder räumlich oder zeitlich mit sich führt. Die regelmäßige, ausnahmslose Verbindung zweier solcher begrifflichen Stücke ist das, was man ein Gesetz nennt. Die begrifflichen Stücke bilden seine Glieder. Diese Glieder können aus selbständigen Dingen bestehen; dann bilden sie die Gattungen und Arten des betreffenden Gebiets. Die Erkenntnis dieser in den einzelnen Gebieten bestehenden Arten, ihrer Eigenschaften und Gesetze ist das Ziel der Wissenschaften; alles andere, selbst die Bildung von Begriffen, ist an sich für sie ohne Wert, wenn sie sich nicht als Glieder solcher Gesetze ergeben. Ohnedem bleiben sie bloße Spielbegriffe des Denkens, wie schon Bacon sie nannte und wie sie infolge nutzloser Einteilungen in alten Handbüchern der Wissenschaften viel vorzukommen pflegen.

Man kann nun fragen: Weshalb verlangt der Mensch so sehr nach diesem Allgemeinen, da er doch im Leben immer nur mit Einzelnem zu thun hat, und da alle seine Interessen nur an Einzelnes sich knüpfen? Hier sind es zwei Umstände, welche dies erklären. Einmal wird durch diese Begriffe und Gesetze die Erkenntnis des Einzelnen in einem so hohen Grade erleichtert und erweitert, daß nur dadurch der Mensch in seinem Wissen sich über das Tier zu erheben vermag. Hat man durch die Wahrnehmung an einem einzelnen Gegenstande die Bestimmungen erkannt, vermöge welcher er zu einer bestimmten Art oder Gattung gehört, so gilt dann die Kenntnis von den in dieser Art oder Gattung enthaltenen Eigenschaften und Kräften, so wie der Gesetze, welche die Gegenstände dieser Art mit denen einer anderen Art verknüpfen, auch für das vorliegende Einzelne, und man hat nicht mehr nötig, diese Kenntnis erst durch Beobachtung und Versuche an diesem Einzelnen sich zu verschaffen. Wenn ich z. B. an diesem

Gegenstande nach seiner Farbe, Weichheit, Gestalt, Schwere etc. erkannt habe, daß er eine Kartoffel ist, so weiß ich nun auch ohne weitere Untersuchung derselben, daß sie zur Nahrung dienen kann, daß sie in die Erde gelegt neue Kartoffeln hervorbringt, daß sie gekocht und in Gärung gebracht sich in Alkohol umwandelt, etc. Indem nun die Kenntnis der Arten und der für sie bestehenden Gesetze, wenn sie einmal von der Wissenschaft festgestellt worden sind, durch bloße sprachliche Mitteilung ohne eigene Untersuchung erlangt werden kann, so ist leicht abzunehmen, wie diese Kenntnis der Begriffe und der Gesetze für die Erkenntnis des Einzelnen von der höchsten Bedeutung ist. In wenig Tagen kann der Mensch eine Wissenschaft sich aneignen, an deren Ausbildung die Menschheit seit Jahrtausenden gearbeitet hat, und damit kennt er nun auch alles darunter fallende Einzelne nach dessen Eigenschaften und Kräften, ohne daß er nötig hätte, diese Kenntnis sich durch eigne Untersuchung des Einzelnen zu verschaffen.

Der zweite Umstand besteht darin, daß der Mensch nur durch dieses Allgemeine der Herr über die Natur wird und sie nun in der mannigfachsten Weise zu seinen Zwecken sich dienstbar machen kann. Indem er die in dem Seienden herrschenden Gesetze kennt, vermag er mittels seiner kleinen und schwachen Hand eine Reihe von Naturkräften in Wirksamkeit zu setzen, womit er zuletzt Felsen sprengen, Berge durchbohren, den Ozean überschiffen und die Kraft des Dampfes zu den gewaltigsten Leistungen sich dienstbar machen kann. Nur durch die Kenntnis, wie Eines mit dem Anderen verbunden ist und wie Eines das Andere zur notwendigen Folge hat, ist der Mensch imstande, mit der Bewegung seiner Hand zuletzt Kräfte zu erwecken, welche Lasten von tausenden von Zentnern heben und festes Eisen wie weiches Wachs nach seinem Willen gestalten. Diese durch das Allgemeine ins Grenzenlose erweiterte Erkenntnis und Macht des Menschen ist es, welche ihn ohne Unterlaß nach dem Allgemeinen suchen und verlangen läßt. Ja selbst wenn es sich um keinen Nutzen handelt, gewährt schon das Wissen

des Allgemeinen an sich infolge seiner das Einzelne beherrschenden Natur einen so hohen Genuß, daß schon Platon und Aristoteles dieses Erforschen und Wissen des Allgemeinen an sich für die höchste, dem Menschen erreichbare Glückseligkeit erklärt haben.

Damit erhebt sich die Frage: Durch welche Mittel wird dies Allgemeine erreicht? Der Mensch hat deren nur zwei, die Schlußfolgerung (Syllogismus) und die Induktion. Der Schluß besteht 1) aus einem Obersatze, welcher von einem Gegenstand (Subjekt) Etwas allgemein aussagt (Prädikat); 2) aus einem Untersatz, welcher einen besonderen Gegenstand als unter das Subjekt des Obersatzes gehörig erklärt, und 3) aus einem Schlußsatz, welcher aus diesen beiden Vordersätzen folgert, daß das Prädikat des Obersatzes auch von dem besonderen Gegenstande des Untersatzes gelte. Z. B.: Alle Menschen sind sterblich (Obersatz); die Könige sind Menschen (Untersatz); also sind die Könige sterblich (Schlußsatz). Jeder fühlt die zwingende Beweiskraft dieses Schlusses; dieser Zwang beruht auf dem zweiten Fundamentalsatz. Denn es wäre ein Widerspruch, wenn alle Menschen sterblich sind, daß von den Königen, die doch Menschen sind, die Sterblichkeit nicht auch gelten sollte. Der Obersatz kann auch verneinend lauten, es muß dann der Schlußsatz ebenfalls verneinend lauten.

Die Lehre von den Schlüssen, ihren verschiedenen Arten und Figuren ist von Aristoteles begründet worden und zwar so vollständig, daß diese Lehre seitdem nur wenig hat vervollständigt zu werden brauchen. Der Schluß bewegt sich in drei Begriffen (termini), die man den weiteren (major), den mittleren (medius) und den engeren (minor) genannt hat. Der Mittelbegriff ist der, welcher den Schlußsatz vermittelt. Der Obersatz hat zum Subjekt den Mittel-, zum Prädikat den weiteren Begriff; der Untersatz hat zum Subjekt den engeren, zum Prädikat den Mittelbegriff; im Schlußsatz ist der engere Begriff das Subjekt, der weitere das Prädikat. In dem obigen Beispiel ist: Sterblich der weitere,

Mensch der mittlere und Könige der engere Begriff. Diese Stellung der Begriffe entspricht dem gewöhnlichen Vorstellen und dem Sprachgebrauch, wonach das Subjekt in jedem Satze dem Prädikat, d. h. dem vom Subjekte Ausgesagten vorangeht; der Schluß mit dieser Stellung der Begriffe heißt deshalb die erste Figur. Man kann aber auch sagen: Sterblich sind alle Menschen; Menschen sind alle Könige, also sind sterblich alle Könige. Diese Stellung entspricht mehr dem strengen Denken und heißt die vierte Figur. Aristoteles hat deshalb die erste Figur in seiner Lehre nicht besonders behandelt, sie ist erst später von dem Griechen Galenus hinzugefügt worden. Hat der Mittelbegriff in beiden Vordersätzen die Stelle des Subjekts, so nennt man dies die zweite Figur; hat der Mittelbegriff in beiden Vordersätzen die Stelle des Prädikats, so nennt man dies die dritte Figur. Beide Figuren ruhen in ihrer Beweiskraft auf der ersten oder vierten Figur und erhalten ihre überzeugende Kraft erst durch die Umwandlung in eine dieser beiden Figuren. Die dritte Figur führt nur zu eingeschränkten, nicht zu allgemeinen Schlußsätzen; durch die zweite Figur kann man nur verneinende allgemeine oder eingeschränkte Schlußsätze ableiten. Unter eingeschränkt (partikulär) sind die Sätze zu verstehn, welche das Prädikat (sterblich) nicht allen Einzelnen des Subjekts (Mensch) beilegen, sondern nur einem oder einigen.

Da die Wissenschaften nur bejahende allgemeine Sätze zu Gesetzen benutzen können, so erhellt, daß sie ihre Schlüsse in der ersten oder vierten Figur vollziehen müssen, und daß, wenn der Schlußsatz zu einem solchen Gesetze führen soll, die Vordersätze selbst schon bejahend und allgemein lauten müssen. Dieses Mittel dreht sich also im Kreise. Um Gesetze für die Wissenschaften durch Schlüsse zu erlangen, muß man schon dergleichen gewonnen haben. Ferner gewährt der Schlußsatz seinem Inhalte nach keine Erkenntnis, die nicht schon in den Vordersätzen enthalten wäre; nur die logische Form, aber nicht der Inhalt, ist im Schlußsatze eine andere, und auf

dieser Identität seines Inhalts mit dem der beiden Vordersätze beruht auch lediglich die Beweiskraft des Schlußsatzes. Damit erhellt, daß der Schluß überhaupt nicht zur ersten Gewinnung des Allgemeinen benutzt werden kann, sondern nur zu einer formalen Erläuterung der bereits erlangten Gesetze.

Das zweite Mittel für die Gewinnung des Allgemeinen ist die Induktion. Sie geht von der Wahrnehmung des Einzelnen aus. Wenn bei allen Einzelnen eines Artbegriffs dieselbe Bestimmung als Prädikat wahrgenommen wird, so gilt auch, daß dieses Prädikat von der Art selbst ausgesagt werden kann, daß also dann ein Gesetz, wie es die Wissenschaft verlangt, erreicht ist, indem alle Einzelnen einer Art mit der Art selbst zusammenfallen. Auch dieses Mittel beruht also in seiner Gewißheit auf dem Satze des Widerspruchs. Wenn daher auch nur ein Exemplar in der Art aufgezeigt werden kann, welches diese Bestimmung nicht an sich hat, so fällt das ganze, auf die Induktion gestützte Gesetz. Nun behandeln aber alle Wissenschaften Arten und Gattungen, bei welchen die Zahl der zu ihnen gehörenden Einzelnen ins Grenzenlose oder Unübersehbare geht, indem sie nicht bloß für die gegenwärtigen, sondern auch für die in der Zukunft oder an allen Orten noch auftretenden Einzelnen gelten sollen. Deshalb ist die Untersuchung aller Einzelnen auf eine bestimmte Eigenschaft unmöglich, und damit zeigt sich auch die Induktion nicht als ein Mittel zur Gewinnung wahrer Gesetze.

Unter diesen Umständen sind die Wissenschaften genötigt gewesen, sich mit der Wahrscheinlichkeit ihrer Gesetze zu begnügen. Je größer nämlich die Zahl der Einzelnen ist, welche bei der Induktion in Betracht gezogen sind und dem Gesetze entsprechen, desto mehr steigt die Wahrscheinlichkeit, daß auch die übrigen damit stimmen werden, und diese Wahrscheinlichkeit wird noch dadurch sehr erhöht, daß von den vielen untersuchten Einzelnen keines sich als ein solches ergeben hat, welches dem Gesetze widerspricht. Alle in den

Wissenschaften vorhandenen Gesetze haben deshalb zwar nur mittels der Induktion und Beobachtung des Einzelnen gefunden werden können; aber alle leiden deshalb auch an dem Mangel, daß ihre Allgemeingültigkeit nicht mit voller Gewißheit behauptet werden kann.

Eine Ausnahme davon machen zunächst die geometrischen Wissenschaften, wie später bei der Naturphilosophie dargelegt werden wird.

Eine zweite, auf gleichem Grunde beruhende Ausnahme machen die Wissenschaften der Arithmetik und der Logik, indem bei ihnen eine figurenartige Verzeichnung des Schlußsatzes, als alle die zahllosen Einzelfälle befassend, aufgestellt werden kann.

Endlich macht auch die Wissenschaft des positiven Rechtes eine Ausnahme, die darauf beruht, daß ihr Gegenstand das positive Gesetz ist und dieses durch die Macht des Gesetzgebers unmittelbar zu einem Allgemeinen erhoben werden kann.

Abgesehen von diesen Ausnahmen, deren nähere Untersuchung später erfolgen wird, beruht der Inhalt aller anderen Wissenschaften nur auf einer mehr oder weniger großen Wahrscheinlichkeit, die auf induktivem Wege erlangt worden ist. Die idealistischen Systeme der Philosophie suchen indes diesen, ihrer Lehre widersprechenden Folgerungen durch mancherlei Wendungen auszuweichen. So wurde in der griechischen Philosophie der Syllogismus für die Erreichung der Wahrheit viel höher gestellt, als die Induktion. Man erkannte zwar, daß man dabei von gewissen obersten Grundsätzen ausgehen müsse, die nicht wieder durch Schlüsse bewiesen werden könnten; allein man ließ sich dadurch nicht beirren, sondern erklärte, daß alle diese Grundsätze, deren Zahl beliebig groß genommen und dabei völlig unbegrenzt gelassen wurde, in der Vernunft unmittelbar enthalten und deshalb ohne weiteres für wahr gelten müßten. Diese Ansicht wurde auch von den Scholastikern und selbst noch von Descartes, Spinoza und Leibniz festgehalten; erst Bacon und Locke, so wie die Naturforscher traten dagegen auf.

Hegel griff deshalb zu einem andern Mittel, indem er eine dialektische Entwickelung der Begriffe aus einander behauptete und die Allgemeingültigkeit derselben auf die von ihm behauptete Identität zwischen Sein und Wissen stützte. Später hat man statt dessen eine prästabilierte Uebereinstimmung der subjektiven Menschenvernunft mit der objektiven Weltvernunft behauptet und darauf die Allgemeingültigkeit der menschlichen Wissenschaft gestützt.

Der Realismus beschränkt seine unbewiesenen Voraussetzungen auf die beiden Fundamentalsätze (S. 55). Indem er alle weiteren Hilfsmittel von sich abweist, kann er nur zu den hier dargelegten Ergebnissen gelangen und muß deren Schranken anerkennen.

Als ein Hilfsmittel für die Auffindung und Feststellung der Gesetze dienen die Hypothese und die Analogie. Die Hypothese ist ein versuchsweise aufgestelltes Gesetz, bei welchem es dann darauf ankommt, seine Wahrheit zu beweisen. Dies kann mittels des Syllogismus dadurch geschehen, daß das Gegenteil von der Hypothese zum Obersatz eines Syllogismus benutzt wird. Führt derselbe mit Hilfe eines wahren Untersatzes zu einem offenbar falschen oder unmöglichen Schlußsatz, so erhellt, daß auch der Obersatz falsch, also sein Gegenteil, die Hypothese, wahr sein muß. Man nennt dies den Beweis durch die Unmöglichkeit des Gegenteils oder den indirekten, den apagogischen Beweis. Ein anderes Mittel, die Wahrheit der Hypothese zu begründen, ist die Darlegung, daß die aus der Hypothese abgeleiteten Folgen genau mit der Erfahrung übereinstimmen und jene zur Erklärung aller Vorgänge der Erfahrung zureicht. Die Hypothese erleichtert die induktive Auffindung der Gesetze; sie verlangt, will man sich nicht mit falschen Hypothesen ohne Ende mühen, eine gewisse divinatorische Kraft, welche oft schon aus einem oder wenigen Einzelfällen das sie beherrschende Gesetz errät.

Die Analogie dient nur der Erweiterung eines bereits als gültig erkannten Gesetzes. Sie stützt sich auf die Aehnlichkeit gewisser Gegenstände mit denen, für welche allein

das Gesetz nach seiner bisherigen Fassung gilt, und dehnt auf Grund dieser Aehnlichkeit das Gesetz auf jene Gegenstände aus. So werden die im Recht für den Kauf bestehenden Regeln wegen der Aehnlichkeit des Tausches mit dem Kaufe analogisch auf die Tauschgeschäfte angewendet. Je größer die Aehnlichkeit in den erheblichen Bestimmungen der betreffenden Gegenstände ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß die Ausdehnung des Gesetzes richtig ist.

Neben den Gesetzen enthalten die Wissenschaften auch noch Definitionen und Beweise. Eine Definition kann nicht von Einzeldingen, sondern nur von Begriffen aufgestellt werden. Sie fällt in ihrem Inhalte mit dem Begriffe zusammen; jede Abweichung hierin würde die Richtigkeit der Definition aufheben. Sie unterscheidet sich von dem Begriffe nur dadurch, daß sie die einzelnen in dem Begriff enthaltenen Bestimmungen (Merkmale) von einander absondert und, wenn sie vollständig ist, auch die Einheitsform angiebt, vermöge welcher diese mehreren Merkmale zu einem Begriff sich einen. Nach Aristoteles besteht die Definition in der Angabe der nächsthöheren über der zu definierenden Art stehenden Gattung und des Art-Unterschiedes, d. h. derjenigen Bestimmung, durch deren Hinzutritt die Gattung sich zu der betreffenden Art besondert.

Die Beweise dienen zur Darlegung der Wahrheit eines Satzes. Die Beweise für die Gesetze einer Wissenschaft sind bereits bei dem Schluß und der Induktion besprochen worden. Dagegen kann der Beweis für die wahre Lösung gestellter Aufgaben und für die Besonderung der Gesetze vermittelst des Syllogismus geführt werden, indem dabei die von der Wissenschaft begründeten Gesetze zu den Vordersätzen des zu beweisenden Schlußsatzes benutzt werden.

Von der Wissenschaft wird auch eine gewisse Ordnung ihres Inhaltes verlangt, welche System genannt wird. Die Wissenschaften können hierbei zunächst entweder synthetisch oder analytisch verfahren. Die synthetische Methode beginnt

mit den obersten und einfachsten, die ganze Wissenschaft durchziehenden Begriffen und schreitet demnächst durch das Einteilen derselben zu den niederen Begriffen und Gesetzen fort. Bei diesem Einteilen wird eine in dem oberen Begriff enthaltene allgemeine Bestimmung in ihre Unterschiede zerlegt und aus deren Besonderung und Anfügung an den oberen Begriff entstehen die reicheren Begriffe der unter dem höheren Begriffe enthaltenen Arten. So werden die Menschen in weiße, gelbe, rötliche und schwarze eingeteilt, indem die in der Natur des Menschen enthaltene allgemeine Bestimmung der Farbe in ihre Unterschiede zerlegt wird. In dieser Weise schreitet die synthetische Methode fort, bis sie zu den untersten Arten gelangt, über die hinaus keine noch tieferen Arten mehr bestehen. Die analytische Methode geht den umgekehrten Weg. Sie beginnt mit den untersten Arten, und indem sie durch trennendes Denken ein Merkmal nach dem anderen allmählich davon absondert, gelangt sie zu den Begriffen der höheren Arten und Gattungen und zuletzt zu den höchsten und den für diese noch gültigen Gesetzen. Die analytische Methode ist die, welche bei dem Aufbau der Wissenschaft eingehalten werden muß; nur auf diesem Wege können zugleich die in dem Gebiete der Wissenschaft bestehenden Gesetze durch Induktion gefunden werden. Die synthetische Methode setzt voraus, daß der Inhalt der Wissenschaft auf diesem Wege bereits gefunden sei; denn erst dann ist das Material vorhanden, vermöge dessen mit den höchsten Begriffen begonnen und aus diesem Vorrat die weiteren Merkmale entnommen werden können, durch deren Anfügung man zu den niederen Begriffen und Gesetzen herabsteigt.

Nur solche idealistische Systeme, welche behaupten, daß aus den höheren Begriffen durch irgend ein Kunststück des Denkens, wie z. B. bei Hegel durch die dialektische Entwickelung, die Besonderung des Begriffes zu seinen Arten ausgepreßt werden kann, können den Satz aufstellen, daß die Wissenschaft sich aus sich selbst ohne Beihilfe der Erfahrung entwickele. Für diese hat deshalb das System eine viel

höhere Bedeutung, weil es ihnen zugleich als Beweis für die Wahrheit und Notwendigkeit ihres Inhaltes gilt.

Für die realistische Philosophie ist das System keine sachliche, den Gegenständen des betreffenden Gebiets anhaftende Bestimmung, sondern nur ein Mittel, den Inhalt der Wissenschaft übersichtlich, kurz und faßlich zusammenzustellen und zu ordnen. Je vollständiger dies durch irgend eine Anordnung erreicht wird, desto besser ist das System. Es wird deshalb gefordert nur wegen der Beschränktheit des menschlichen Geistes, und daraus erklärt sich, daß verschiedene Systeme für dasselbe Gebiet ihren Zweck gleich gut erfüllen. So kann die Physiologie des Menschen ebensogut mit der Lehre vom Blut, wie mit der von den Nerven beginnen und das Privatrecht ebensogut mit der Lehre von den dinglichen, wie mit der von den persönlichen Rechten.

Auch die Ordnung und Klassifizierung der besonderen Wissenschaften ist nicht sachlich, sondern nur aus persönlichen Gründen zu rechtfertigen. Wenn auch die Einteilung nach den Gegenständen die natürlichste ist, so verlangt doch das tiefere Eindringen, daß die eine Wissenschaft in das Gebiet der anderen übergreife; insbesondere bringen die sogenannten vergleichenden Wissenschaften der Neuzeit die verschiedensten Gebiete in Verbindung. So kann die Geographie nicht gut dargestellt werden, ohne in das Gebiet der Astronomie, der Geologie, der Natur- und Menschenkunde einzugreifen. Die Absonderung der Wissenschaften ist nur allmählich geschehen und weit mehr durch die der menschlichen Erkenntniskraft gesetzten Schranken, als durch die Natur der Gegenstände herbeigeführt worden. An sich ist jede Auflösung einer Wissenschaft in mehrere selbständige der Erkenntnis ihres Gebietes nachteilig; allein ist der Inhalt der einen Wissenschaft so angewachsen, daß ein Mensch ihn nicht mehr voll erfassen und weiterführen kann, so ist ihre Teilung unvermeidlich. Diese Teilung geht deshalb stetig fort, und die Zahl der

besonderen Wissenschaften ist deshalb in stetem Wachsen begriffen. Für die Klassifikation derselben bietet die in der Philosophie bestehende Einteilung den besten Anhalt.

IV. Die Philosophie.

Der Begriff, die Bedeutung, die Einteilung und die verschiedenen Systeme der Philosophie sind bereits in der Einleitung besprochen worden. Für den Realismus, welcher alle Erkenntnis nur auf die beiden Fundamentalsätze (S. 55) stützt, ist die Philosophie ebenso eine Erfahrungswissenschaft, wie die besonderen Wissenschaften, d. h. sie ist auf die Gebiete der Welt beschränkt, in welchen das Seiende durch die menschliche Sinnes- oder Selbstwahrnehmung, oder durch die darauf sich stützenden Schlüsse erreichbar ist. Dies schließt jedoch nicht aus, daß die Philosophie ebenso, wie die besonderen Wissenschaften, mittels Hypothesen und Analogien über das Wahrnehmbare hinausgehen kann, sofern nur für ihre Hypothesen und Analogien die gleichen Bestätigungen geboten werden können, welche nach dem Früheren (S. 68) erforderlich sind, um ihnen den Grad von Wahrscheinlichkeit zu geben, welcher zu ihrer Aufnahme in die Wissenschaft erforderlich ist. Die idealistischen Systeme (S. 16) halten sich nicht an diese Schranke gebunden; sie erklären vielmehr auch das der Wahrnehmung nicht Zugängliche für unmittelbar durch das Denken erreichbar, und deshalb besteht für den Idealismus ein besonderer Teil der Philosophie, welcher das Gebiet des der Wahrnehmung Unzugänglichen zum Gegenstand hat und den sonderbaren Namen der Metaphysik, d. h. „nach der Physik" führt, ursprünglich deshalb, weil in der Sammlung der Schriften des Aristoteles eine Reihe von Abhandlungen zur „ersten Philosophie" seiner Schrift über die Physik nachfolgt. Die Metaphysik in ihrer gebräuchlichen Gestalt hat vier Teile; die Ontologie behandelt die Gesetze des Seienden überhaupt; die rationale Psychologie behandelt die der Selbstwahrnehmung entzogene Natur der menschlichen Seele, insbesondere die Frage nach ihrer Freiheit und Unsterblichkeit; die Kosmologie behandelt die der Wahrnehmung unzugänglichen Gesetze der Welt, insbesondere ihre Unendlichkeit oder Endlichkeit nach Zeit, Raum und Teilbarkeit; die rationale Theologie endlich behandelt das Wesen Gottes und seines Verhältnisses zur Welt und besonders zu dem Menschen. Nach realistischer Auffassung wird ein Inhalt für diese Metaphysik nur dadurch gewonnen, daß die dem menschlichen Denken innewohnenden Beziehungsformen für Begriffe eines Seienden genommen werden und die Hilfsmittel der Hypothese und der Analogie in viel zu gewagter Weise zur Aufstellung allgemeiner Gesetze benutzt werden. Kants bedeutendste That war es, daß er diese alte Metaphysik als ein Hirngespinst über den Haufen geworfen hat. Seine positiven Leistungen stehen dieser Kritik an Wert weit nach, denn durch falsche Schlüsse geriet auch er in seinem eigenen Systeme in einen sogenannten kritischen Idealismus, aus dem dann naturgemäß der subjektive Idealismus Fichtes und der absolute von Schelling und Hegel hervorging. Damit lebte auch, trotz der Widerlegungen Kants, die Metaphysik wieder auf; denn es liegt in der Natur des menschlichen Wissenstriebes, daß er jede ihm gezogene Grenze zu durchbrechen sucht. Deshalb können auch Philosophen, welche mit den realistischen Prinzipien beginnen, der Versuchung nicht widerstehen, das mit diesen nicht Erreichbare durch Hypothesen und Analogieen zu ergänzen. Sie halten sich für dazu berechtigt und verpflichtet, weil angeblich ohnedem ihrem Systeme die Einheit und Vollständigkeit fehlen würde, welche das wissenschaftliche Gefühl (S. 12) von dem Ideal der Wissenschaft verlangt. Dadurch erklärt es sich, daß Männer wie Kant, Herbart, Schopenhauer, E. v. Hartmann bei ihren Systemen trotz eines realistischen Anfangs doch beim weiteren Fortgang in einen idealistischen Ausgang geraten sind. Solche Unternehmungen haben ihr Verdienst und ihren besonderen Reiz; nur muß man dabei sich bewußt bleiben, daß dieser Teil der Systeme

nur auf Hypothesen beruht, deren Gebrechlichkeit noch zu groß ist, um ihnen bereits einen Platz in dem auf die Fundamentalsätze des Realismus erbauten Systeme einräumen zu können.

Als die wichtigsten Systeme der Philosophie sind bereits in der Einleitung der Idealismus und Realismus einerseits und der Dogmatismus und Skeptizismus andererseits bezeichnet worden. Es giebt neben denselben noch manche andere Weisen, die Systeme je nach ihren wichtigsten Unterschieden zu ordnen. Dahin gehört der Unterschied von Monismus und Dualismus; jener geht von einem obersten Prinzip aus, dieser setzt deren zwei, meist ein körperliches und geistiges, die auf keine höhere Einheit zurückgeführt werden. So wurde der Dualismus des Descartes von Spinoza in einen Monismus umgewandelt. So ist das System Hegels ein Monismus, während das von Schopenhauer und Hartmann neben dem Wissen noch den Willen als ein zweites Prinzip setzt. Man liebt es, den Monismus als das Höhere hinzustellen; allein seine Einheit will wenig sagen, da sie doch ihre Besonderung nicht aus sich selbst ableiten, sondern dem Vorrate der Erfahrungsbegriffe entnehmen muß, wie die Systeme Plotins und Hegels sehr deutlich beweisen.

Unter kritischem Idealismus wird das System Kants verstanden, weil er von dem Grundsatz ausging, daß vor dem Erkennen der Dinge das Erkennen selbst untersucht und seine Kräfte und Grenzen festgestellt werden müßten. Diese Untersuchung nannte er Kritik; daher der Name auch für sein auf diese Kritik erbautes System.

Eklektizismus heißt diejenige Philosophie, welche kein einheitliches Prinzip festhält, sondern die Prinzipien wechselt, verschiedene aus verschiedenen Systemen sich auswählend aneignet und in dieser Auswahl sich überwiegend durch die Gefühle und das diesen Zusagende bestimmen läßt.

Materialistisch heißen die Systeme, welche nur den raumerfüllenden Stoff und dessen bewegende Kräfte als die Elemente alles Seienden aufstellen und auch das Wissen und das Geistige überhaupt auf diese Elemente zurückführen.

Spiritualistisch heißen die Systeme, welche das Umgekehrte thun und das Körperliche nur als eine Modifikation des Geistigen setzen.

Pessimismus heißt die Ansicht, nach welcher der Schmerz in der Welt die Lust weit überwiegt, so daß es besser wäre, sie wäre gar nicht entstanden. Es wird daraus für den Menschen die Pflicht abgeleitet, auf das Zurückführen der Welt in das Nicht-sein hinzuwirken. Derartige Lehren bestanden schon seit alten Zeiten bei den Buddhisten in Indien; in neuester Zeit haben Schopenhauer und v. Hartmann diese Ansicht in ihre Systeme aufgenommen. Dem Pessimismus steht der Optimismus gegenüber, welcher die vorhandene Welt für die beste erklärt unter allen möglichen. Leibniz gehört zu den Vertretern dieser Ansicht.

V. Die gewöhnliche Logik.

In der hiermit beschlossenen Philosophie des Wissens ist auch der Inhalt der gewöhnlichen Logik mit enthalten. Indem diese Logik sich auf eine Untersuchung einzelner Richtungen des Denkens beschränkt, entbehrt sie des Zusammenhangs und der Vollständigkeit, wie sie die umfassende Lehre vom Wissen verlangt. Schon Kant hatte dies bemerkt und seiner Logik deshalb eine Einleitung vorangeschickt, welche diesen Mangel ergänzen sollte, aber dadurch beinahe zweimal so umfangreich als seine Logik selbst wurde, ohne doch wegen der Form einer Einleitung diesen Mangel gründlich beseitigen zu können. Bei der Bedeutung, welche die Logik in den meisten Systemen noch einnimmt, ist das Nähere über die Ordnung, in welcher sie ihren Inhalt behandelt und diesen benennt, noch anzugeben.

Die Logik beginnt mit einigen fundamentalen Sätzen; meist sind es der Satz der Identität (S. 39), der der Un-

möglichkeit des Widerspruchs (S. 56), der vom zureichenden Grunde (S. 46) und der vom ausgeschlossenen Dritten (S. 38). Sie teilt sich dann in eine Elementar- und eine Methodenlehre. Erstere handelt von den Begriffen, Urteilen und Schlüssen. Die Begriffe sind ihr teils empirische, teils reine; jene werden aus der Erfahrung, d. h. dem durch die Wahrnehmung empfangenen Stoffe abgeleitet, diese entspringen auch ihrem Inhalte nach aus dem Denken. Die Idee ist nach Kant ein Begriff, dessen Gegenstand in der Erfahrung nicht angetroffen werden kann. Die Begriffe sind höhere und niedere; jene haben einen größeren Umfang, d. h. sie befassen eine größere Menge von Einzelnen, aber sie haben einen geringeren Inhalt. Die höchsten Begriffe werden nach dem Vorgang des Aristoteles auch Kategorieen genannt. Begriffe von gleichem Umfang heißen Wechselbegriffe.

Die Urteile sind nach Kant Vorstellungen des Verhältnisses verschiedener Begriffe. Nach realistischer Lehre gehen sie aus dem trennenden Denken hervor und bestehen aus drei solchen Trennstücken, von denen das dritte (Kopula) die Verbindung oder Trennung der beiden anderen (Subjekt und Prädikat) ausdrückt. Ihr Inhalt ist daher derselbe, wie der des betreffenden Begriffes; sie unterscheiden sich von demselben nur durch die Form, indem sie das, was in dem Begriffe oder in der Vorstellung zu einem einigen Gegenstand zusammengeschmolzen ist, in dessen Trennstücke und deren Verbindungsform zerlegen. Das Urteil ist deshalb sowohl eine Trennung, wie eine Verbindung, und daher in seiner ihm eigentümlichen Form nur im Denken und nicht in dem Sein anzutreffen. Die Logik unterscheidet am Urteile Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Der Quantität nach sind die Urteile allgemeine oder besondere (S. 64) Urteile, der Qualität nach sind sie bejahende oder verneinende Urteile. Kant hat ihnen noch die unendlichen Urteile beigefügt, bei welchen die Kopula bejaht, aber das Prädikat verneinend lautet, wie z. B. in dem Urteil: die

Seele ist unkörperlich. Der Relation nach unterscheidet man kategorische, bedingte und disjunktive Urteile; die Modalität bezeichnet, ob ein Urteil die Wirklichkeit seines Inhaltes ausdrückt, oder nur seine Möglichkeit oder seine Notwendigkeit. Axiome oder Prinzipien heißen diejenigen allgemeinen Urteile, welche nicht beweisbar sind, sondern unmittelbar dem Menschen als gewiß und wahr gelten. Postulate sind Annahmen, die gemacht werden müssen, damit anderes, was als gewiß gilt, begreiflich werden könne. So sind bei Kant Gott, Freiheit, Unsterblichkeit Postulate der praktischen Vernunft, weil es ohne sie keine moralische Verpflichtung geben könnte. Probleme sind ungelöste Schwierigkeiten, Aufgaben für das wissenschaftliche Denken, das durch genauere Erforschung der Thatsachen und die Aufdeckung der Widersprüche und des falschen Scheins die Erscheinungen unter einander und mit den Prinzipien vereinbar machen soll. Theoreme sind die Lehrsätze, welche eines Beweises bedürfen. Korollarien sind die unmittelbar aus den Lehrsätzen sich ergebenden Folge-Sätze. Lemmata sind Sätze, die aus einer anderen Wissenschaft entlehnt sind. Scholien sind Erläuterungen, welche das Verständnis eines Satzes erleichtern sollen.

Die Schlüsse werden in Verstandes- und Vernunftschlüsse eingeteilt; jene bedürfen keines Mittelbegriffs (S. 64), wohl aber diese. Die Verstandesschlüsse ändern den Inhalt des Urteils nicht, sondern nur seine logische Form. Sie beruhen teils darauf, daß das allgemeine Urteil auch das eingeschränkte befaßt (alle Menschen sind sterblich, also auch einige), teils daß die doppelte Verneinung die Bejahung wieder herstellt (alle Menschen sind sterblich, also sind alle Menschen nicht unsterblich), teils daß bei bloß konträren Verneinungen (S. 38) der Satz des ausgeschlossenen Dritten nicht gilt, also hier sowohl das bejahende, wie das verneinende Urteil falsch sein kann (die Urteile: die Seele ist rot und die Seele ist nicht rot sind beide falsch). Auch die Umkehrung der Urteile gehört hierher, welche darin besteht, daß Subjekt

und Prädikat ihre Stellen vertauschen, ohne daß dabei die Qualität des Urteils geändert wird. Solche Umkehrung hebt nur bei allgemein verneinenden und bei beschränkt bejahenden Urteilen die Wahrheit des Urteils nicht auf (alle Menschen sind-nicht vierfüßig; alles Vierfüßige ist-nicht Mensch; einige Menschen sind gelehrt, also auch: einiges Gelehrte ist Mensch). Dagegen gilt bei bejahenden allgemeinen Urteilen das umgekehrte Urteil nur in eingeschränkter Form als ein wahres. Alle Menschen sind Geschöpfe; hier ist das Urteil: Alle Geschöpfe sind Menschen, falsch; aber das Urteil: Einige Geschöpfe sind Menschen, ist wahr.

Die Vernunftschlüsse werden in kategorische, hypothetische und disjunktive eingeteilt, was mit der Relation der Urteile zusammenhängt. Das Weitere über die Zahl und Art ihrer Begriffe, deren Namen und die vier Schlußfiguren ist bereits S. 65 mitgeteilt worden. Eine Reihe von Schlüssen, wo der Schlußsatz des vorhergehenden zum Obersatz des nachfolgenden benutzt wird, heißt Kettenschluß, **Sorites**. Ein Trugschluß hat den Schein eines Schlusses, ist aber logisch falsch. Er heißt Paralogismus, wenn man den Mangel selbst nicht bemerkt, und Sophisma, wenn der Gegner absichtlich dadurch getäuscht werden soll. Aus falschen Vordersätzen kann logisch richtig ein wahrer Schlußsatz gefolgert werden, aber aus wahren Vordersätzen niemals etwas Falsches. Jener Fall tritt ein, wenn behufs Folgerung eines wahren Schlußsatzes ein falscher Mittelbegriff benutzt wird; z. B. Alle Tiere sind sterblich; die Könige sind Tiere, also sind die Könige sterblich. Eine **petitio principii** wird begangen, wenn man einen des Beweises bedürftigen Satz als unmittelbar gewiß oder als schon bewiesen behandelt und aus ihm anderes zu beweisen unternimmt. Ein Zirkelschluß ist dann vorhanden, wenn der Satz, welcher zu beweisen ist, selbst in dem Beweise als Vordersatz mit benutzt wird, was bei Kettenschlüssen oder logisch nicht geordneten Schlüssen leicht unbemerkt bleiben kann.

Die Methodenlehre behandelt die formalen Bedingungen der Wissenschaften. Es wird darin von Definitionen (S. 69), Einteilungen (S. 71), von dem analytischen und synthetischen Verfahren (S. 69), von dem System (S. 69) und von den exakten und empirischen Wissenschaften gehandelt. Das Meiste davon ist schon früher untersucht worden. Die Definitionen werden in Nominal- und Realdefinitionen eingeteilt. Erstere geben eine Definition von einem Gegenstande, dessen Dasein noch nicht feststeht. Sie dienen also nur zur genauen Bestimmung eines Begriffes, von dem man, vorbehaltlich des Beweises, vorläufig in einer Ausführung Gebrauch machen will. Bei der Realdefinition handelt es sich um die Definition eines seienden Gegenstandes; der Gegenstand bietet hier den Anhalt, an dem die Wahrheit derselben geprüft werden kann. Auch nennt man Nominaldefinitionen solche, welche sich nur anderer Worte aber nicht anderer Begriffe zur Definition ihres Gegenstandes bedienen. Der Teilungsgrund (**fundamentum divisionis**) bei Einteilungen ist dasjenige Merkmal, aus dessen Arten die Unterschiede der Glieder, in welche eine Gattung eingeteilt wird (die Art-Unterschiede), entnommen werden.

VI. Das Begreifen und Erklären.

In der Philosophie bestehen sehr verschiedene Ansichten über den Wert des Wahrnehmens in Vergleich zu dem des Denkens für die zu gewinnende Erkenntnis der Dinge. Die idealistischen Systeme stellen das Denken als das weit Höhere hin, und nach Platon führt das Wahrnehmen nur zu dem Unwahren. Dem Realismus gilt in Gemäßheit seiner Fundamentalsätze (S. 55) das Wahrnehmen für die Erkenntnis des Seienden ebenso unentbehrlich, wie das Denken; denn das Allgemeine, das Erzeugnis des Denkens, kann nur aus dem Inhalt des Einzelnen abgeleitet werden und diesen Inhalt kann nicht das Denken, sondern nur das

Wahrnehmen dem Wissen zuführen; daher ist folgeweise auch das Allgemeine seinem Inhalte nach dem Denken ohne Wahrnehmen unerreichbar.

Das Wahrnehmen, sowohl das durch die Sinne, wie das innere, wird nach seiner hohen und wunderbaren Natur von der Philosophie, selbst jetzt, noch nicht genug erkannt, anscheinend weil jeder Bauer und Bettler es ebenso zu üben vermag, wie der Philosoph, während die Größe des Genies sich nur im Denken offenbart. Allein gerade darin, daß das Wahrnehmen keiner Hilfe vonseiten des Geistes bedarf, daß es ein reines Geschehen, ein Ueberfließen des Inhaltes des Seienden in das Wissen ohne alle fremde Vermittelung ist (S. 54), liegt sein hoher Wert und die Bürgschaft für die Reinheit dieses übergeflossenen Inhalts. Der Mensch steht in seinem Wahrnehmen dem Gegenstande so nahe, als es ihm überhaupt nach seiner Natur möglich ist. Der Inhalt des Gegenstandes ist da mit dem Inhalte seines Wissens derselbe, und je mehr er diesem Ueberfließen unbefangen sich hingiebt, desto inniger wird seine Empfindung von dieser Identität. Es ist eine Täuschung, wenn man meint, dem Seienden erst durch das Denken näher zu kommen; das Denken kann wohl den durch die Wahrnehmung empfangenen Inhalt mannigfach bearbeiten, in Wesentliches und Unwesentliches, in Gemeinsames und Eigentümliches sondern; allein damit dringt es nicht tiefer in das Seiende ein, als es durch das Wahrnehmen schon geschehen ist. Es kann die im Sein herrschenden Gesetze herausheben, allein selbst diese sind in ihren Gliedern nur durch das Wahrnehmen verständlich.

Es ist eine Folge der modernen Kultur und der gesteigerten Zuführung alles Wissens durch Bücher und abstrakten Unterricht, daß die in dem Wahrnehmen liegende Empfindung von der Identität des Wissens und Seins heut zu Tage völlig abgeschwächt ist und verachtet wird und statt dessen ein zersetzendes Denken sich überall eindrängt, welches statt jenes einigen, unmittelbaren Aufnehmens des Inhaltes der Dinge eine vermittelnde Thätigkeit einschiebt und dem Gedanken

eine Blässe giebt, über die schon der Dichter sich beklagt hat. Daher fühlt man trotz aller Bücherkenntnis und allem zersetzenden Denken und Kritisieren den Dingen sich nicht näher gekommen; daher jenes Verlangen nach einem tieferen Begreifen derselben, welches man selbst nicht zu definieren vermag. In dem Wahrnehmen ist dem Menschen bereits die höchste Annäherung an das Seiende gewährt; will man damit sich nicht begnügen, so können alle mit dem Denken in dieser Richtung unternommenen Versuche nur fehlschlagen. Daher die so häufige Erscheinung, daß tiefe Denker im letzten Stadium ihrer Arbeiten zum Glauben zurückkehren, der in seiner Unmittelbarkeit dem Wahrnehmen gleicht; daher jenes Verlangen nach intellektueller Anschauung, welches dem Denken die Unmittelbarkeit des Wahrnehmens gewähren soll; daher jene Geständnisse Kants, Schellings, Schopenhauers und v. Hartmanns, daß mit dem Denken das Seiende nicht zu erreichen sei, und deshalb die versuchte Ergänzung des denkenden Prinzips durch das Ding-an-sich oder den Willen. Aehnlich verhält es sich mit dem Verlangen nach einer letzten Erklärung. Auch hier soll das Denken das leisten, was nur das Wahrnehmen vermag und was man trotzdem von diesem anzunehmen sich weigert. Das Erklären giebt zu dem einzelnen Fall das Gesetz, unter dem er steht; mehr vermag es nicht. Wenn das Holz nur in der Luft fällt, aber im Wasser steigt, so wird dies aus der größeren Schwere des letzteren erklärt, und je mehr man mit diesem Erklären zu den einfachsten und höchsten Gesetzen hinaufsteigt, desto gründlicher wird die Erklärung. Der moderne Mensch jedoch will auch noch eine Erklärung der höchsten Gesetze, eine Erklärung, weshalb z. B. aller Stoff sich anzieht. Allein schon Aristoteles hatte erkannt, daß dies nicht ohne Ende fortgehen kann. Auch hier übertreibt man die Forderungen an das Denken, weil man die wunderbare Macht des Wahrnehmens nicht würdigt, welches allein das Wissen mit dem Sein aufs innigste vereint. Daher das Unternehmen Hegels, jene höchsten Gesetze aus den Begriffen seiner Logik abzuleiten

und damit eine Erklärung zu erlangen, die dem Denken seine Fremdheit dem Gegenstande gegenüber benehmen und so in das Innerste desselben einführen sollte. Wie unmöglich dies ist, ergiebt dieser Versuch Hegels selbst; denn um ihm den Schein des Gelingens zu geben, muß er das oberste Gesetz des Denkens selbst, die Unmöglichkeit des sich Widersprechenden, dabei verleugnen und damit das Denken zu einem Spielwerk für jeden beliebigen Einfall erniedrigen.

Zweiter Teil.

Philosophie des Seienden.

Der Philosophie des Wissens folgt als zweiter und letzter Teil die Philosophie des Seienden. Sie zerfällt in drei Abteilungen (S. 13): 1) die Philosophie des Körperlich-Seienden oder die Naturphilosophie, 2) die Philosophie des Geistig-Seienden oder die Psychologie und 3) die Philosophie, welche das menschliche Handeln und die aus demselben hervorgegangenen Werke zum Gegenstande nimmt. Diese letzte Abteilung sondert sich in die Ethik, die Aesthetik und die Religionsphilosophie. Indes ist damit die Besonderung nicht abgeschlossen; je nach der Wichtigkeit einzelner Gebiete und einer tiefer eindringenden philosophischen Betrachtung derselben kann sich die Zahl dieser Unterabteilungen vermehren. So ist bereits die Philosophie der Geschichte für sich behandelt worden; ebenso die Philosophie der Sprache ꝛc. Indes genügt es für den Zweck der vorliegenden Schrift, wenn das hierher Gehörige in jenen drei Hauptabteilungen an seinem betreffenden Orte mit erwähnt wird.

A. Die Naturphilosophie.

I. Idealismus und Realismus in ihr.

Die Naturphilosophie nimmt zu den Wissenschaften eine sehr verschiedene Stellung ein, jenachdem sie von

realistischen oder idealistischen Grundlagen ausgeht. Die Naturwissenschaft ruht jetzt, nachdem sie in den letzten Jahrhunderten zu einer festen Methode gelangt ist, auf der Beobachtung des Einzelnen; daraus leitet sie auf streng induktivem Wege ihre Begriffe und Gesetze ab. Die realistische Philosophie hat ihren Fundamentalsätzen gemäß dieselbe Grundlage und steht in keinem prinzipiellen Gegensatze zu ihr. Allein die einzelnen Wissenschaften sind in diesem Gebiete mehr oder weniger genötigt, in die Aufgaben der Philosophie schon selbst einzugreifen. Sie sind durch die in der Natur geltenden Gesetze gezwungen, über das unmittelbar Wahrgenommene hinauszugehen und hypothetisch gewisse Begriffe und Verbindungen derselben aufzustellen, welche zu den höchsten gehören und daher in das Gebiet der Philosophie fallen. Ferner sind die Naturwissenschaften, um diese zunächst hypothetisch gesetzten Begriffe und Gesetze zu beweisen, genötigt die Mathematik zu Hilfe zu nehmen. Die in die Wahrnehmung fallenden Wirkungen dieser Elemente können nur durch die Mathematik genau berechnet, ihre Uebereinstimmung mit dem Wahrgenommenen festgestellt und so der Beweis für die Wahrheit jener zunächst hypothetischen Aufstellungen gewonnen werden. Sie sind endlich drittens genötigt, um ihren Beobachtungen die höchste Genauigkeit zu verschaffen, das Hilfsmittel der Messung des Wahrgenommenen zu benutzen und dieser Messung durch Instrumente, welche die Kraft und Schärfe der Sinne steigern, die höchste Genauigkeit zu verschaffen. Auf diese Weise werden die räumliche und zeitliche Größe, die Gestalt, die Bewegung, der Druck, insbesondere die Schwere, das Licht, die Farbe, die Töne, die Wärme &c. gemessen, teils um einen sicheren Anhalt für hypothetische Aufstellung der elementaren Körper und Kräfte zu gewinnen, teils um die genaueste Vergleichung der berechneten Wirkungen dieser angenommenen Elemente mit den beobachteten Vorgängen zu ermöglichen.

So ist es gekommen, daß die Naturwissenschaften auch die Aufgaben der Naturphilosophie zu einem großen Teile

mit übernommen haben, und der realistischen Naturphilosophie bleibt deshalb gegenwärtig wesentlich nur die Prüfung oder Kritik der positiven Begriffe übrig, welche die Naturwissenschaften über die elementaren Körper und ihre Kräfte aufgestellt haben. Ein eignes Aufstellen positiver Bestimmungen kann bei der realistischen Naturphilosophie nur in seltenen Fällen eintreten, weil die Mittel zur Rechtfertigung dieser Annahmen, das Rechnen und Messen, außerhalb der philosophischen Thätigkeit fallen.

Ganz anders ist dagegen die Stellung der *idealistischen* Naturphilosophie, welche in dem Denken ein Mittel zu besitzen behauptet, durch welches auch in das der Wahrnehmung unzugängliche Gebiet unmittelbar eingedrungen und die Erkenntnis desselben gewonnen werden könne. Das Denken ist allerdings frei von den Schranken, in welche das Wahrnehmen sich eingeschlossen findet; es vermag deshalb mit Hilfe gewisser von ihm selbst vorangestellten Grundsätze das Universum nach allen Richtungen zu durchdringen und eine Erkenntnis desselben zu behaupten. Es benutzt dazu vorzüglich die ihm innewohnenden Beziehungsformen (S. 36), welche es zu *seienden* Bestimmungen erhebt, und daneben gewisse wohlthuende und erhebende Gefühle, welche sich nach der Natur der menschlichen Seele mit einzelnen Richtungen des Denkens und mit den dadurch gewonnenen Resultaten verknüpfen. Dahin gehört insbesondere das wohlthuende Gefühl einer *schrankenlosen Macht*, welche in einem solchen nur vom Denken abhängigen Erkennen enthalten ist; ferner das wohlthuende Gefühl, welches mit der *Einheit* sich verbindet, die das Denken der aus ihm allein sich ableitenden Erkenntnis zu geben vermag; ferner das wohlthuende Gefühl der *Freiheit*, welches an einem solchen rein denkenden und durch die Schranken der Wahrnehmung nicht gehemmten Erkennen haftet; ferner das angenehme Gefühl der *Sicherheit*, indem ein solches Erkennen durch die Erfahrung niemals widerlegt werden kann; endlich das *erhebende* Gefühl, wonach diesem Erkennen kein Gegenstand

zu widerstehn vermag. Indem ein solches Denken zuletzt zur Identität des Denkens und Seins oder der subjektiven und objektiven Vernunft fortschreitet, weiß das eigene Ich sich in sein Denken zuletzt eins mit der allgemeinen, den Kern der Welt bildenden Vernunft, was notwendig ein stolzes Gefühl der eignen Hoheit erwecken muß. Diese wissenschaftlichen Gefühle, wie man sie nennen könnte, sind es z. B., welche unwillkürlich das Denken bestimmen, den Monismus höher als den Dualismus zu stellen, und welche dem Grundsatze zur Stütze dienen, wonach man die Prinzipien nicht ohne Not vermehren solle, und welche ebenso dem Satze, daß das Ewige und Unbedingte höher steht als das Vergängliche und Bedingte, wie dem Grundprinzip des Idealismus selbst, wonach das Denken ein unmittelbares Erkenntnismittel ist, die stärkste Unterstützung gewähren.

Daraus, daß diese Gefühle zum großen Teile unbewußt oder wohl gar mit dem Bewußtsein voller Berechtigung den Forscher in seiner idealistischen Richtung unterstützen und ihn dabei der Last einer mühsamen und zeitraubenden Beobachtung und Untersuchung des Einzelnen überheben, erklärt sich der Reiz, welchen der Idealismus gerade auf die im Denken hervorragenden Männer von jeher ausgeübt hat und welcher mit jeder neuen Generation ihm neue Anhänger zuführt.

Als bei den Griechen die Philosophie sich zu entwickeln begann, kam noch hinzu, daß die bis dahin an das freie Denken noch nicht gewöhnte Menschheit mit Staunen die dadurch gewonnenen Resultate betrachtete, und so sich eine allgemeine Ueberschätzung der Macht des Denkens entwickelte, welche in der griechischen Philosophie durch alle ihre verschiedenen Phasen vorherrschend blieb und zu jener Vernachlässigung der Beobachtung des Seienden führte, die zuletzt jeden Fortschritt der Philosophie unmöglich machte. So erklärt es sich, daß bei den Griechen auch in der Naturphilosophie schon mannigfache und unentwickelte Systeme bestanden, ehe von einer Naturwissenschaft mehr als die dürftigsten Anfänge vorhanden waren. Selbst das Beispiel

des Aristoteles, welcher jenes Philosophieren durch eine vielseitige und feine Beobachtung der Thatsachen zu ergänzen suchte, blieb lange Zeit ohne Nachfolger. Auch bei den Stoikern und Epikureern überwog die deduktive Methode, und erst die am Ende des Mittelalters durch Beobachtung gewonnenen großen Entdeckungen vermochten die induktive Methode allmählich zur festen Unterlage der Naturwissenschaft zu erheben. Wenn trotz der damit erlangten staunenswerten Resultate sich daneben auch die idealistische Richtung in der Naturphilosophie noch erhalten und insbesondere durch Hegel in voller Strenge ihres Prinzips wieder erhoben hat, so zeigt dies nur, welche Macht jene erwähnten wissenschaftlichen Gefühle auf das Fürwahrhalten des Menschen ausüben.

Die Hegelsche Naturphilosophie legt den einzelnen Elementen und Vorgängen in der Natur eine bestimmte logische Kategorie unter; diese soll ihr Wesen bilden, und daraus sollen die in die Wahrnehmung fallenden Bestimmungen derselben sich ableiten. Das Bestreben ist auch hier, wie in der Logik, weit mehr darauf gerichtet, die dialektische Entwickelung des Einen aus dem Anderen und damit deren Notwendigkeit und die Einheit des Systems aufzuzeigen, als den Inhalt des Seienden und der realen Vorgänge zu ermitteln. Da ferner die von Hegel in der Logik behandelten Begriffe zum größten Teile nur Beziehungsformen ohne eigenen Inhalt sind und das Uebrige nur die höchsten Begriffe befaßt, welche das Denken aus dem Seienden ausgesondert hat, so sind jene Begriffe, welche Hegel den Gegenständen und Vorgängen in der Natur unterlegt, entweder so disparaten Inhalts zu dem, was durch die Wahrnehmung dem menschlichen Wissen davon zugeführt worden ist, daß solche Substitution die Einsicht eher verdunkelt, als erhellt; oder sie sind Trennstücke, welche nur erst dem wahrgenommenen Inhalt entlehnt sind und deren Tautologie nur durch eine dunkle und abstrakte Ausdrucksweise verhüllt wird. So wird z. B. der Raum als das Außersichsein definiert. Er ist nach Hegel „das ganz ideelle Außereinander, weil er

„dies Außersichsein ist, und er ist schlechthin kontinuierlich, weil „dies Außersichsein noch ganz abstrakt ist und keine bestimmten „Unterschiede an sich hat". Ebenso ist die Zeit nach Hegel „die negative, aber noch abstrakte Einheit des Außersichseins; „sie ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist und indem es „nicht ist, ist, d. h. das angeschaute Werden". Die Materie ist nach Hegel „sowohl Repulsion wie Attraktion, beides „untrennbar, und die negative Einheit dieser Momente; aber „als gegen das unmittelbare Auseinander der Materie noch „unterschieden und darum selbst noch nicht als materiell „gesetzt, ideelle Einzelheit, Mittelpunkt, die Schwere". Diese Beispiele werden genügen, um das Charakteristische dieser idealistischen Naturphilosophie daraus zu entnehmen. Sie bewegt sich einesteils in Tautologieen; so ist das Außereinander nur ein Trennstück vom Raume selbst; das Außereinander setzt schon den Raum voraus; es ist eine Bestimmung, welche das Denken erst aus der Vorstellung desselben ausgesondert hat und welche, wenn man nicht schon vorher die Vorstellung des Raumes hat, gar nicht erfaßbar und verständlich ist. Anderenteils ist solche Philosophie genötigt, den Gegenständen Gewalt anzuthun, weil der sinnliche Reichtum derselben durch solche dürftige und abstrakte Begriffe gar nicht erschöpft werden kann. Von Beweisen ist dabei selbstverständlich nicht die Rede; es genügt die Versicherung des Meisters.

Solcher Methode liegt der Gedanke unter, daß das Wesen und der Kern des Naturgegenstandes mit der im Denken bestehenden Vorstellung desselben ein und dasselbe sei und daß jenes Wesen sich deshalb durch eine logische Kategorie adäquat ausdrücken lasse. Der Realismus bestreitet diese Identität des Inhaltes des Gegenstandes mit dem Inhalte seiner Vorstellung nicht (S. 55); allein deshalb ist ihm die Wahrnehmungsvorstellung, wenn sie durch das Denken von dem ihr anhängenden Falschen gereinigt worden, schon das Höchste, was der Mensch an Erkenntnis dieses einzelnen Gegenstandes erlangen kann. Das Allgemeine, die Begriffe

und Gesetze, sind zwar dem Menschen sehr wichtig (S. 33); allein sie bereichern den Inhalt der Wahrnehmung nicht, sondern zerlegen ihn nur in Stücke, die zwar ihren Wert durch die ihnen innewohnende Allgemeinheit haben, aber die trotzdem das Eindringen des Wissens in das Einzelne nicht steigern, da sie ihren Inhalt erst aus diesem Einzelnen entlehnt haben.

Die idealistische Naturphilosophie Hegels will dagegen diese Identität zwischen Gegenstand und Vorstellung nicht schon für die Wahrnehmung gelten lassen. Die Wahrnehmung ist ihr noch ein Fremdes; erst der aus ihr gezogene Begriff soll das Wesen des Gegenstandes offenbaren. Nun ist aber das Allgemeine nach Hegel selbst in dem Gegenstande enthalten; folglich ist der Begriff selbst nur ein aus der Wahrnehmungsvorstellung durch trennendes Denken ausgelöstes Trennstück des Einzelnen, oder es wird dafür eine nur dem Denken einwohnende Beziehungsform, welche überhaupt kein Bild eines Seienden ist, untergeschoben. Als bloßes Trennstück kann der Begriff den vollen Inhalt des Gegenstandes nicht bieten; als bloße Beziehungsform kann er überhaupt kein Seiendes darstellen, und so erklärt sich sowohl die Unwahrheit und Unverständlichkeit einer solchen Naturphilosophie, wie der unlösbare Gegensatz, in dem sie zur modernen Naturwissenschaft steht. Deshalb hat letztere von dieser Philosophie auch nicht den mindesten Gebrauch machen können; alle Versuche, die Methode derselben in die Naturwissenschaft einzuführen, haben nur dazu gedient, diese selbst zu verwirren und jeden Fortschritt in ihr unmöglich zu machen.

Eine Mittelstellung haben in neuerer Zeit die Systeme Herbarts und v. Hartmanns einzunehmen gesucht. Herbart geht von den Prinzipien des Realismus aus, meint aber, daß die Wahrnehmung überall nur zu Widersprüchen führe, und deshalb hält er sich für berechtigt, hinter dieser erscheinenden Welt eine andere, allein wirkliche, mit ihren raum- und zeitlosen Wesen und deren Störungen und Selbsterhaltungen aufzurichten. v. Hartmann dagegen

erkennt die Resultate der modernen Naturwissenschaft als widerspruchsfreie an; aber sie gelten ihm als unzureichend, die durch die Erfahrung gegebenen Vorgänge voll zu verstehen und zu erklären. Deshalb postuliert er ein unbewußtes, aber vernünftiges und mit einem Willen verbundenes Wesen, welches da eingreift, wo die mechanischen Mittel der von diesem Unbewußten und dem Willen desselben gesetzten Natur nicht zureichen, und welches damit die Vorgänge herbeiführt, deren Erklärung auf dem bisherigen Wege der Naturwissenschaft und Philosophie noch nicht gelungen ist.

Dergleichen Systeme gehören ihrem grundlegenden Teile nach zu den realistischen; allein sie halten es für ihre Pflicht, die dem Realismus durch seine Fundamentalsätze gezogenen Schranken zu überwinden. Hierin von jenen früher geschilderten wissenschaftlichen Gefühlen (S. 86) unterstützt, beginnen sie auf dem realistischen Unterbau einen idealistischen Oberbau aufzuführen, welcher erst dem Systeme die Krone aufsetzen und die schließliche Wahrheit enthalten soll. Nun ist nicht zu bestreiten, daß die Philosophie, ebenso wie die Naturwissenschaften, zu Hypothesen berechtigt ist; aber es treten hier die früher (S. 85) erwähnten Uebelstände ein, daß der Philosophie die Mittel fehlen, an den scharfen Konsequenzen dieser Annahmen ihre Uebereinstimmung mit der Erfahrung nachzuweisen. Solche Hypothesen schweben daher gleichsam in der Luft. Sie stützen ihre Wahrheit wesentlich auf die durch sie gewährte Befriedigung jener wissenschaftlichen Gefühle, die allerdings in jedem Menschen sich regen; aber es geschieht hierbei nur zu leicht, daß in dem Ausbau dieser Hypothesen die Gesetze des Erkennens mehr oder weniger verletzt werden und daß im besten Falle eine sehr entfernte Wahrscheinlichkeit schon für die volle Wahrheit ausgegeben wird.

II. Die höchsten Begriffe innerhalb der Natur.

Bei solcher Lage ist demnach eine realistische Naturphilosophie zu großer Vorsicht in Aufstellung positiver

Bestimmungen verpflichtet, und in keinem Gebiete ist es mehr als hier geboten, der Naturwissenschaft den Vortritt in Aufstellung neuer Elemente und Kräfte zu überlassen. Die Philosophie hat hier vielmehr überwiegend eine negative Aufgabe, d. h. sie hat sich auf die Kritik der in der Naturwissenschaft benutzten Begriffe und Gesetze mit Hilfe der in der Philosophie des Wissens aufgestellten Prinzipien zu beschränken. Deshalb muß auch bei der in diesem Sinne hier folgenden Darstellung die Kenntnis der Naturwissenschaft vorausgesetzt werden. Auch wird es genügen, wenn die Darstellung sich auf die wichtigsten Begriffe und Gesetze beschränkt.

Das äußere Dasein von Gegenständen, welche in ihrem Inhalte mit dem Inhalte der Wahrnehmungen übereinstimmen, kann nicht bewiesen werden; es folgt für den Realismus einfach aus seinen Fundamentalsätzen. Daß diese Uebereinstimmung wegen der Sinnestäuschungen keine vollständige ist, hindert, wie (S. 60) gezeigt worden, die Erkenntnis derselben nicht. An sich liegt in dem Wahrnehmen kein Grund, das viele Mannigfaltige, welches ein Sinn, z. B. die Sehnerven der Netzhaut, zu einem Zeitpunkte der Seele zuführen, für mehr als eine zusammenhängende Masse zu nehmen, da alles darin durch die Berührung mit einander zu einer seienden Einheit sich verbunden zeigt. Allein teils die eintretende Bewegung einzelner Stücke dieser Masse, während andere ruhen, teils der Widerstand, welchen solche einzelne Stücke ihrer realen Teilung dem thätigen Fühlen (S. 20) des Menschen entgegenstellen, führen zur Auflösung dieser einen Masse des Gesehenen und zur Annahme mehrerer Einzelner, die neben einander bestehen. Das Denken tritt hierbei helfend ein, und die in der Wahrnehmung enthaltenen drei seienden Einheitsformen (S. 35) sind es, welche den Anhalt zur Auflösung jener Masse in Einzelnes abgeben.

Die Sinne des Sehens und Fühlens bieten hierbei, neben den qualitativen Unterschieden des Wahrgenommenen, auch die in allen Einzelnen wiederkehrenden Bestimmungen von

Größe, Gestalt und Bewegung. Das Denken vermag allen weiteren Inhalt außer diesen von dem Wahrgenommenen abzutrennen, und es ergiebt sich dann als Rest eine Mehrheit Einzelner, die einen Raum einnehmen und ihre Stellen im Raume wechseln. Die Größe und Gestalt dieser von den Einzelnen eingenommenen Räume wird an den qualitativen Unterschieden derselben erkannt; werden aber diese weggedacht, so bleiben von den Wahrgenommenen nur die leeren Räume, welche sie einnahmen, und welche in ihrer bestimmten Größe und Gestalt nicht mehr festgehalten werden können, weil der leere Raum der benachbarten Einzelnen ganz gleicher Natur ist, und damit fließen die Räume dieser verschiedenen Einzelnen in einen Raum zusammen. Das Sehen kann in diesem einen Raum zwei Hauptrichtungen unterscheiden; das Fühlen und eine veränderte Stellung der Augen ergiebt dazu noch eine dritte Richtung. Diese Bestimmungen des Raumes, welchen die wahrgenommenen Gegenstände einnehmen, bleiben, wie die Erfahrung lehrt, dieselben, wohin auch der Mensch sich begiebt. Somit fließen die räumlichen Gesichtsfelder verschiedener Orte ebenso wie früher die Räume der Einzeldinge eines Gesichtsfeldes in einen Raum zusammen, und es bildet sich die Vorstellung des einen leeren und stetigen Raumes, der alles sinnlich Wahrnehmbare, was es auch sein mag, in sich befaßt. Ferner bietet keine Wahrnehmung je eine Bestimmung, welche als eine Grenze des leeren Raumes gelten könnte, und so tritt zu jener Vorstellung hinzu, daß dieser eine leere Raum sich stetig nach allen Richtungen ausdehnt, ohne daß der Mensch eine Grenze desselben, wo er aufhörte, sich vorstellen kann. Damit sind die wichtigsten Bestimmungen des Raumes erlangt. Er ist leer, er ist stetig zusammenhängend, er dehnt sich nach zahllos vielen Richtungen aus, die auf drei Hauptrichtungen sich zurückführen lassen, und es ist keine Grenze des Raumes vorstellbar. Vermöge seiner Leere setzt der Raum seiner Erfüllung durch irgend einen Gegenstand keinen Widerstand entgegen.

Diese Vorstellung des einen, grenzenlosen Raumes hat sonach die sinnliche Wahrnehmung zu ihrer Grundlage; aber sie ist nicht bloß Wahrnehmung, sondern das trennende und verbindende Denken ist bei ihrer Bildung mit thätig gewesen. Bei dieser Auffassung lösen sich alle Bedenken, welche dahin geführt haben, den Raum entweder zu einer angeborenen Vorstellung zu machen, oder ihm die Gegenständlichkeit abzusprechen. Allerdings kann man zweifeln, ob dieser leere, stetige, grenzenlose Raum etwas Seiendes oder Wirkliches ist. Der Realismus sagt hier Ja, weil der Raum in dem Wahrgenommenen mit enthalten ist; er ist nur der Rest desselben, wenn alles Andere aus der Wahrnehmung abgetrennt wird. Ist nun das Ganze ein Seiendes, so kann diese Natur, ein Seiendes zu sein, für die einzelnen Teile durch die bloße Absonderung anderer nicht verloren gehn. Man wendet zwar dagegen ein, daß er leer sei; allein diese Leere ist nur eine relative. Der Raum ist nur leer in Bezug auf andere wahrnehmbare Bestimmungen oder in Bezug auf das ihn Erfüllende; daraus folgt nicht, daß er selbst kein Seiendes ist. Auch seine Durchdringung vermittelst der anderen wahrgenommenen Bestimmungen kann das Sein desselben nicht erschüttern, da alle Eigenschaften eines Wahrgenommenen sich ebenso durchdringen und als leer in Bezug auf die jedesmaligen anderen gelten können. So ist die Farbe da, wo die Größe ist, und die Härte da, wo die Gestalt des Gegenstandes ist; so wenig wie hier das Sein der einen Eigenschaft durch ihr Durchdrungensein von der andern aufgehoben wird, so wenig kann dies bei dem Raume geltend gemacht werden. Der eine grenzenlose Raum ist allerdings nicht mehr wahrnehmbar; aber er ist nur aus der Verbindung der vielen wahrgenommenen einzelnen Räume hervorgegangen, und die seiende Natur der Teile kann durch ihre bloße Verbindung nicht aufgehoben werden. Was sonst noch gegen die seiende Natur des Raumes geltend gemacht wird, stützt sich auf Entstellungen dieser Vorstellung durch das Denken. So folgt aus der für uns fehlenden Grenze des Raumes nicht dessen

reale Unendlichkeit. So kann man den Raum im Denken in Teile oder Orte zerlegen und das Zusammen dieser Orte als eine bloße Beziehung fassen; dann wird der Raum selbst zu einer bloßen Ordnung, d. h. zu einem bloß Gedachten, wie Leibniz, Herbart und zumteil auch Kant ihn auffassen; allein dadurch, daß ein Seiendes im Denken zerlegt und diese Teile auf einander bezogen werden können, wird dessen seiende Natur nicht aufgehoben. Ueberhaupt ist das Denken gar nicht imstande, aus sich selbst und ohne Wahrnehmung die Vorstellung des Raumes zu erzeugen, und alles, was in dieser Hinsicht von Leibniz, von Herbart und Hegel beigebracht wird, besteht in leeren Beziehungen, wo in die Elemente, aus deren Beziehung die Raumanschauung hervorgehen soll, die aus der Wahrnehmung entlehnten Bestimmungen des Raumes bereits eingeschoben sind. So, wenn Hegel den Raum als das „Außersichsein" definiert; ein solches ist schon ein Element des wahrgenommenen Raumes, und ohne die Wahrnehmung des Raumes gar nicht vorstellbar. Daß Etwas außer meinem Vorstellen besteht und dessen Inhalt nach außen verlegt wird, ist kein Akt des Denkens, sondern nur ein Element im sinnlichen Wahrnehmen des Raumes; dem bloßen Denken würde dieses Draußen ganz fehlen, wenn es ihm nicht durch das Wahrnehmen zuvor geboten worden wäre.

Eine der wichtigsten Bestimmungen des Raumes ist seine Stetigkeit. Die Vorstellung des Raumes kann nicht durch eine Definition mittels des Denkens, sondern nur durch die Wahrnehmung erlangt werden. Aus ihr folgt, daß der Raum nicht aus Punkten besteht und durch fortgesetztes Teilen nicht auf Punkte oder Linien oder Flächen herabgebracht werden kann; auch der kleinste Teil behält seine drei Dimensionen, die deshalb eine neue Teilung gestatten. Dieser wichtige Begriff kehrt in der Vorstellung der Zeit, der Bewegung und Veränderung wieder.

Indem die Seele als unräumlich und nicht ausgedehnt vorgestellt wird, entsteht für alles Räumliche die Schwierigkeit, wie es möglich ist, daß die Vorstellung desselben in der unräumlichen Seele entstehen kann. v. Hartmann nimmt deshalb nur eine Aehnlichkeit zwischen der Vorstellung des Räumlichen und dem Räumlichen selbst an, und auch dazu muß er noch die Hilfe des Unbewußten in Anspruch nehmen. Der Realismus sucht die Lösung darin, daß er zwischen Inhalt und Seinsform beim Raume unterscheidet und nur jenen bei der Wahrnehmung in die Wissensform eintreten läßt (S. 54).

Die Vorstellung der Zeit ist ihrem Inhalte und der Art ihrer Entstehung und Bildung nach mit der des Raumes übereinstimmend, und die Gründe, welche für das Sein des Raumes sprechen, gelten auch für das Sein der Zeit. Beide sind nicht, wie Kant behauptet, bloß subjektive Formen der menschlichen Anschauung. Von dem Raum unterscheidet sich die Zeit dadurch, daß sie nur eine Dimension hat, nicht drei. Die Bestimmungen der Stetigkeit, der unbegrenzten Teilbarkeit, der Grenzenlosigkeit nach beiden Richtungen ihrer Dimension sind bei der Zeit dieselben wie bei dem Raume. Ihr wichtigster Unterschied vom Raume liegt in der Bewegung oder dem Fließen der Zeit, während der Raum als ruhend gilt. Die Zeit, wie die Vorgänge in ihr, werden deshalb in Vergangenes, Gegenwärtiges und Kommendes eingeteilt. Die Wahrnehmung der Zeit geschieht nur in der Gegenwart; deshalb gilt nur diese als seiend. Das Vergangene gilt als nicht mehr seiend, das Kommende als noch nicht seiend. Infolge des Fließens und der Stetigkeit der Zeit bildet die Gegenwart aber nur die Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft; die Gegenwart selbst hat also keine Ausdehnung, ist nur ein Punkt in der Linie der Zeit; Vergangenheit und Zukunft berühren sich in ihr. Sind nun Vergangenheit und Gegenwart ein Nicht-Seiendes, so kann auch die Gegenwart, als bloße Grenze beider, ein Seiendes nicht sein. Diese Folgerungen sind schon von den griechischen Skeptikern gezogen worden und haben von den Dogmatikern nicht erledigt werden können. Die Lösung kann nur aus der

Stetigkeit des Fließens der Dinge *und* der Zeit entnommen werden. Indem der Punkt der Gegenwart *selbst fließt*, ist er durch dieses Fließen von seiner starren Punktualität befreit und wird durch sein Bewegen selbst zu einer Linie und damit zu einem Seienden, da die Zeit, wie die Linie, sich nicht aus Punkten zusammensetzt, sondern aus der Bewegung des Punktes der Gegenwart besteht. Als diese Bewegung ist also die Gegenwart, trotz ihrer Punktualität, mehr als eine Grenze und in der That ein Wirkliches. Auch das menschliche Wahrnehmen erhält dadurch seine Wirklichkeit. Unterstützt wird diese Natur des Wahrnehmens durch die *Erinnerung* des Vergangenen. Das unmittelbar Vergangene ist noch so lebhaft im Wissen, wie die Wahrnehmung des gegenwärtigen Moments, und die Wahrnehmung des Zeitlichen erhält dadurch eine gewisse Breite innerhalb seiner Bewegung, welche die Empfindung seiner Wirklichkeit verstärkt. Indem alles Seiende an diesem Fließen der Zeit durch sein Dasein innerhalb derselben teilnimmt, währt selbst das zeitlich kürzeste Seiende immer eine Zeitgröße und ist deshalb mehr als ein Punkt in der Gegenwart. Die Wahrnehmung der Zeit geschieht nicht durch die äußeren Sinne, sondern nur durch den innern Sinn, welcher bei der Wahrnehmung der eigenen Seelenzustände diesen ihren Verlauf in der Zeit mit wahrnimmt. Deshalb ist die Zeit der Natur der Seele angemessener, als der Raum. Die Schwierigkeiten, wie der Raum mit seiner Ausdehnung von der Seele wahrgenommen werden könne, treten bei der Zeit nicht ein, da sie einer geometrischen Linie ohne Ausdehnung gleicht und ihre Bewegung auch von der Seele mit vollzogen wird. Die äußeren Dinge werden nur deshalb in die Zeit versetzt, weil jede Sinneswahrnehmung als solche zugleich ein innerer Zustand ist, der als solcher von der innern Wahrnehmung als zeitlich verlaufend erkannt wird.

Indem sowohl die Zeit, wie die Dinge zeitlich fließen und nichts davon ausgenommen ist, scheint die Wahrnehmbarkeit dieses Fließens unmöglich; allein die innere Wahrnehmung

dieses Fließens ist von keinem festen, außerhalb des Fließenden stehenden Punkte bedingt. Selbst in tiefster Stille, bei geschlossenen Augen und Stillstehn der Gedanken nimmt der innere Sinn das Fließen der Zeit wahr, und das Wahrnehmen selbst wird als ein fließendes empfunden, dessen Bewegung gleichmäßig erscheint. Es ist nur eine Täuschung, wenn einzelne Zeiträume, in denen sich viel ereignet hat, uns in der Vorstellung länger als andere vorkommen, oder wenn ein Zeitraum, der von einem tiefen Gefühl bei wenig sonstiger Veränderung erfüllt ist, uns später als kurz erscheint.

Für die Messung kleiner Zeiträume hat der Mensch ein sehr scharfes Maß in sich selbst, wie das genaue Takthalten aller Musiker eines Orchesters beweist; für größere Zeiträume fehlt sie ihm. Hier benutzt er die sinnlich wahrnehmbaren Bewegungen dazu, von denen er Grund hat anzunehmen, daß sie gleichmäßig erfolgen. Ob aber die Zeit selbst und alles in ihr schnell oder langsam abläuft, ist unmöglich zu bestimmen, weil dazu noch eine andere Zeit mit anderer Bewegung gehörte, an der jene gemessen werden könnte. Selbst der *gleichmäßige* Lauf der Zeit kann nicht mit Bestimmtheit wahrgenommen, sondern nur vermutet werden. Wenn *Hegel* die Zeit als Negativität definiert, so ist dies poetisch von der alles zerstörenden Macht der Zeit abgeleitet; allein die Zeit zerstört nichts; das Zerstören ist das Werk der Kräfte und geht nur *innerhalb* des Zeitlaufes, aber nicht durch diesen vor sich.

Die *Bewegung* wird in vielen Systemen als die Einheit von Raum und Zeit erklärt. Bei der Zweideutigkeit des Wortes Einheit ist damit gar nichts erklärt, und die Bewegung würde für das Denken allein ebenso unerfaßbar sein, wie Raum und Zeit, wenn nicht zuvor das Wahrnehmen diese Vorstellung dem Denken zugeführt hätte. Die Bewegung kann allerdings ohne Raum und Zeit nicht geschehen; sie sind die Bedingungen für die Bewegung, aber nicht ihre Elemente. Das Denken kann die Bewegung auch als eine stetige Ortsveränderung definieren, aber in dem stetig und verändern

ist die Bewegung nur mit anderen Worten ausgedrückt. Der griechische Philosoph Zenon hatte vier Beweise dafür aufgestellt, daß die Bewegung unmöglich sei und daß es keine Bewegung gebe. Diese Beweise machten schon im Altertum den Gegnern viel zu schaffen, und auch Hegel ist in seiner Logik sehr ausführlich auf sie eingegangen. Sie beruhen sämtlich auf der unbegrenzten Teilbarkeit des Raumes und der Zeit. Nun ist, sagt Zenon, eine Bewegung nur vorhanden, wenn sie eine Raum- und Zeitgröße durchläuft. Mag man aber diese Größe noch so klein annehmen, so besteht sie doch wieder aus zahllosen noch kleineren Teilen, welche das sich Bewegende durchschreiten muß. Deshalb kann kein Bewegendes sein Ziel erreichen; denn die Zahl der von ihm zu durchlaufenden kleinsten Teile ist unendlich. Ja die Bewegung kann nicht einmal anfangen, weil sie eine solche nur ist, indem sie eine Raum- und Zeitgröße durchläuft, deren Teile ebenfalls so zahllos sind, daß sie deshalb das andere Ende nicht erreichen kann. — Es läßt sich dagegen zunächst einwenden, daß diese zahllose Menge der Raum- und Zeitteilchen durch ihre unendliche Kleinheit ausgeglichen werde und deshalb doch eine endliche Zeitgröße genüge, um den endlichen Raum zu durchlaufen, da beide immerhin die Summe dieser endlos vielen Teilchen darstellten, mithin die Unmöglichkeit der Summierung dieser Teilchen, welche auf deren endlose Zahl sich stütze, dadurch widerlegt werde, daß diese Summe hier in der endlichen Größe, aus der sie erst gebildet worden, bereits thatsächlich gegeben sei. Allein die tiefere Widerlegung Zenons liegt darin, daß er die Natur der stetigen Raum- und Zeitlinie in eine unendliche Zahl von Punkten verwandelt. Sowie man dies zugiebt, sind diese Punkte diskret, und eine Bewegung aus dem einen in den andern ist dann nicht möglich. Der Beweis Zenons nimmt also der Bewegung gerade ihr wesentlichstes Merkmal, die Stetigkeit, und trifft deshalb die wirkliche Bewegung nicht.

Ebenso trifft der Einwand nicht zu, daß die Bewegung, auch wenn sie bestehe, nicht wahrgenommen werden könne, weil die Wahrnehmung immer nur den gegenwärtigen Moment erfassen könne, also nur einen Punkt in dem durchlaufenen Raume, während doch in einem Punkte keine Bewegung möglich sei. Vielmehr ist die Wahrnehmung selbst ein Fließendes, nur als solche wirklich und deshalb wohl imstande, das ebenso zeitlich Fließende der Bewegung wahrzunehmen.

Die Veränderung ist für die qualitativen Bestimmungen einschließlich der Gestalt dasselbe, was die Bewegung für die Orte im Raum ist. Die Veränderung kann deshalb als eine Bewegung aus einer Qualität in eine andere aufgefaßt werden, wie die Bewegung als eine Veränderung aus einem Ort in den andern. In den Systemen wird oft behauptet, daß sowohl die Bewegung wie die Veränderung nicht sprungweise, sondern nur durch einen stetigen, eine Zeitgröße einnehmenden Uebergang geschehen könne; indes würde das Gegenteil keinen Widerspruch enthalten.

Das Werden ist eine aus der Bewegung und der Veränderung ausgesonderte Trennvorstellung, die aber, als aus einem Wahrgenommenen ausgetrennt, selbst ein Seiendes bezeichnet. Auch hier treten dieselben Bedenken wie bei der Wahrnehmung der fließenden Zeit hervor. Erfaßt die Wahrnehmung nur das, was in dem Zeitpunkte der Gegenwart geschieht, so ist das Werden nicht wahrnehmbar, weil es selbst ebenso einer Zeitgröße bedarf, wie der konkretere Begriff der Bewegung. In dem Zeitpunkte ist deshalb weder ein Werden, noch sein Gegenteil, die Ruhe; denn auch diese verlangt eine, wenn auch noch so kleine Dauer, um als Ruhe zu gelten. Die Schwierigkeit löst sich auch hier nur dadurch, daß das Wahrnehmen selbst ein fließender Vorgang ist und als solcher allein auch imstande ist, das in der Zeit Fließende, d. h. das Werden, wahrzunehmen. Man kann leicht sich verleiten lassen, das Werden als einen Vorgang zu nehmen, der zwischen dem Nichts und dem Sein enthalten sei; denn das Werden beginnt von dem Nichts, und an seinem Ende erst ist das Gewordene oder das Seiende. Allein in der Stetigkeit des Werdens liegt, daß schon sofort mit seinem Beginn auch das

Sein beginnt; sowie ich das Werden, auch nach dem kleinsten Zeitteil, unterbreche, ist schon ein Sein vorhanden. Das Sein beginnt also mit demselben Moment wie das Werden; in gleicher Weise, wie der sich bewegende Punkt schon mit dem Beginn seiner Bewegung auch seinen Ort verändert. Alle Schwierigkeit entsteht nur dadurch, daß man das Stetige in diesen Begriffen in ein aus gesonderten Punkten Bestehendes verwandelt. Dann ist freilich weder die Bewegung noch das Werden möglich; denn in dem Punkte ist keines von beiden, und es kann daher auch durch eine Vermehrung der Punkte nicht zustande kommen. Nur wenn man das stetige Fließen der Zeit, wie des Wahrnehmens in ihr, festhält, wird es verständlich, daß das Werden und die Bewegung als etwas Seiendes, aber zeitlich Ausgedehntes wahrgenommen werden kann; und so wie die Ruhe einer gewissen Zeitgröße bedarf, so folgt das Gleiche auch für die Beharrlichkeit eines Seienden, d. h. für die Ruhe oder Nicht-Veränderung in dessen qualitativen Bestimmungen.

Man wendet ein, daß alle Bewegung nur ein Relatives sei; allein man nimmt unzweifelhaft die zunehmende und abnehmende Entfernung zweier Gegenstände von einander wahr. Dies ist kein Relatives; man kann nur nicht entscheiden, ob diese Veränderung des Abstandes beider Gegenstände durch die Bewegung des einen oder des andern oder beider herbeigeführt werde, da die Wahrnehmung für alle drei Fälle dieselbe bleibt. Deshalb ist zwar die Bewegung durch die Wahrnehmung gegeben: aber die Bestimmung, an welchem Gegenstande sie sich vollzieht, ist ein Akt des Denkens, welches sich dabei auf verschiedenartige Nebenumstände stützen kann; sei es, daß der Abstand des einen Gegenstandes von allen anderen, außer dem zweiten, sich nicht ändert, oder daß man selbst an sich die Kraft einer Bewegung fühlt und darauf die Ruhe der scheinbar sich bewegenden Gegenstände stützt, wie z. B. wenn man sich in dem fahrenden Zuge einer Eisenbahn weiß und sieht, wie die Bäume draußen sich zurückbewegen. Wenn somit nur dieser eine Umstand durch die

Wahrnehmung nicht festgestellt wird, so bleibt doch das Uebrige der Bewegung, die zunehmende oder abnehmende Entfernung zweier Gegenstände, ein Wahrgenommenes, und dieses Wahrgenommene ist nichts Relatives; die Bewegung ist daher ein Seiendes und keine bloße Beziehung. Sie kann deshalb auch stattfinden, wenn der zweite Gegenstand fehlt: sie ist dann nur nicht mehr wahrnehmbar. Wenn deshalb vielfach noch behauptet wird, daß die Welt, als das Alles in sich Befassende, weder ruhe noch sich bewege, so wird dabei die Wahrnehmbarkeit mit dem Dasein der Bewegung verwechselt. Dieser Satz kann daher nur dadurch aufrecht erhalten werden, daß man sich auf die Totalität der Welt stützt, wo dann neben der Welt der zu ihrer Bewegung nötige Raum fehlt.

Wenn bei der Zeit dieser Einwurf gegen ihre Bewegung nicht erhoben wird, so liegt es daran, daß die Bewegung der Zeit nur eine Richtung hat, welche durch die Empfindung fest bestimmt ist, während die Bewegung im Raume auch die entgegengesetzte Richtung haben kann. Deshalb ist bei der Wahrnehmung der Zeit die Möglichkeit, daß die Gegenwart sich nach der Vergangenheit, statt nach der Zukunft bewege, ausgeschlossen. Dasselbe gilt auch für die Veränderung qualitativer Bestimmungen, da dieselbe nicht im Raume, sondern nur in der Zeit geschieht. Deshalb ist es auch unrichtig, die Zeit, wie mitunter geschieht, als eine Art von vierter Dimension zum Raume aufzufassen. Die leere Zeit wird dann zu einem Ruhenden gemacht, welches nur den Platz zur zeitlichen Bewegung der Dinge hergiebt, ohne sich selbst zu bewegen. Man meint, beides, die Zeit und die Dinge in ihr, könnten nicht zugleich fließen, weil dann dieses Fließen keinen Anhaltspunkt hätte, an dem es als eine sich ausdehnende Entfernung erkannt werden könnte. Diese Annahme, die sich auf die Analogie mit der Bewegung im Raume stützt, paßt aber nicht. Die Zeit fließt ebenso wie die Dinge in ihr, und das Fließen selbst ist eben die Zeit. Deshalb ist es falsch, wenn Kant sagt: „Die Zeit, in der aller Wechsel der Erscheinungen

„gedacht werden soll, bleibt und wechselt nicht, weil sie das„jenige ist, in welchem das Nacheinander und das Zugleich „nur als Bestimmungen derselben vorgestellt werden können". Die Zeit ist auch kein Beharrendes, an dem das Fließen nur als eine Eigenschaft haftete, sondern sie ist nur dieses Fließen und nichts weiter. Dieses Fließen, welches allen Dingen gemein ist, ist eben die Zeit. Die Zeit ist deshalb nichts Körperliches und durch die Sinne nicht wahrzunehmen. Nur weil wir selbst fließen, ist dieses unser ganzes Sein durchdringende Fließen ein Gegenstand der Selbstwahrnehmung, und nur weil unser *Wahrnehmen* der äußeren Gegenstände als Seelenzustand von dem Fließen der Zeit durchdrungen ist, wird das Fließen auch auf die sinnlich wahrgenommenen Gegenstände übertragen. Deshalb ist auch das *Beharrende* ebenso von dem Fließen der Zeit befaßt, wie das Werden; das Beharrende steht nicht außerhalb des Fließens, so daß das Fließen der Zeit an ihm erkannt und gemessen würde, wie Kant meint, sondern das Beharrende ist es nur dadurch, daß es mit fließt und so sich in der fließenden *Gegenwart* als ein Seiendes eine mehr oder weniger lange Zeit hindurch unverändert erhält. Gerade dadurch, daß es mit fließt und nicht aus dem Fluß der Zeit heraustritt, erhält es sich gegenwärtig und als ein Seiendes. Nur erst wenn es aus diesem Fließen der Gegenwart heraustritt, ist es ein Vergangenes und nicht mehr Seiendes, was bloß durch die in dem Wissen des Menschen auftretende Erinnerung den Schein eines Daseins behält. Deshalb ist es auch nicht nötig, daß es ein ewig Beharrendes gebe. Das Fließen der Zeit ist von einem solchen ebensowenig wie das Wahrnehmen dieses Fließens bedingt. Nur wenn dieses Fließen *gemessen* werden soll, bedarf es eines Fließens, welches sich an einem sinnlich wahrnehmbaren Körper offenbart, und dies geschieht in der Bewegung eines wahrnehmbaren Gegenstandes. Indem dabei aus gewissen Gründen angenommen wird, daß ein bestimmter Körper gleiche Räume in gleichen Zeiten durchläuft, kann an dem durchlaufenen Raume die durchlaufene Zeit gemessen werden. Das

wichtigste Mittel dafür ist bekanntlich die Bewegung des Pendels; aber auch die Sand- und Wasseruhren haben früher zur Messung der Zeit gedient, und ebenso dient dazu die kreisende Bewegung der Gestirne, oder vielmehr die rotierende Bewegung der Erde.

III. Der Gegensatz des Realismus zur Naturwissenschaft.

Läßt man die Hypothesen der Naturwissenschaft zunächst beiseite und hält man sich nur an die Wahrnehmung, so kann ein in das Sein-Treten und ein *aus* demselben Treten auch momentan statthaben; es ist kein Zeitverlauf dazu nötig. Nur bei der Bewegung erscheint es nach der Natur des Raumes unmöglich, daß ein Gegenstand von einem Orte in einen davon getrennten plötzlich überspringe, d. h. seinen Ort momentan verändere, ohne den zwischen beiden befindlichen Raum stetig zu durchlaufen. Hier bedarf daher die Bewegung von einem Ort zu einem andern davon getrennten eines Zeitraumes, in welchem sie den dazwischen liegenden Raum stetig durchläuft, ehe der Gegenstand in seinen neuen Ort eintritt. Dies wird dann auch von der Veränderung der Gestalt behauptet. Seitdem aber die Naturwissenschaft die Qualitäten, wie Farbe, Ton, Geschmack, Wärme ꝛc., nicht mehr als ein äußerlich Bestehendes anerkennt, und an deren Stelle vielmehr Bewegungen vibrierender Atome gesetzt hat, welche bloß die Ursache der allein in dem Vorstellen der Seele auftretenden Qualitäten sein sollen, folgt von selbst, daß alles Körperliche nur aus Atomen besteht, welche vermöge der mit ihnen verbundenen Kräfte sich gegenseitig anziehen und abstoßen und so die Bewegungen derselben veranlassen, welche mit Gleichgewichtslagen oder Ruhezuständen abwechseln. Damit sind auch alle qualitativen Veränderungen in Bewegungen umgewandelt, und man ist dann genötigt, überhaupt alles Entstehen aus Nichts, so wie alles Vergehen in Nichts aus der Welt auszuschließen. Es bleibt für diese nichts als Bewegung und Ruhe der in ihr vorhandenen

Atome. Eine weitere Folge davon ist, daß diese Atome und ihre Kräfte für unveränderlich und ewig erklärt und alle Veränderung auf Bewegung derselben zurückgeführt werden mußte. Dies sind die Grundprinzipien der modernen Naturwissenschaft. Sie hat durch diese Substitution von Größen an Stelle von Beschaffenheiten den Vorteil gewonnen, daß die Gesetze der Mathematik auf sie angewendet und so eine hohe Genauigkeit und Bestimmtheit in diese Elemente und deren Verbindungen eingeführt werden können. Man stützt die Wahrheit dieser Auffassung vorzüglich auf die Uebereinstimmung der berechneten Resultate mit den wahrgenommenen Vorgängen; indes ist dieser Grund nicht so zuverlässig, wie man meint. Denn die Grundlagen der Berechnungen sind erst aus den wahrgenommenen Vorgängen abgenommen und ihnen entsprechend aufgestellt worden, woraus dann allerdings folgt, daß auch die Ergebnisse der Rechnung wieder zu dem Wahrgenommenen zurückführen müssen.

Bleibt man innerhalb der Philosophie bei den beiden Fundamentalsätzen stehn, so kann mittels derselben nicht bewiesen werden, daß die wahrgenommenen Qualitäten (Farbe, Ton, Wärme ꝛc.) nicht äußerlich, sondern nur im Vorstellen der Seele bestehen und daß nur ihre Ursachen, d. h. die Schwingungen der Atome, ein äußeres Sein haben. Denn die Annahme, daß die wahrgenommenen Qualitäten auch ein Bestehen außerhalb des Vorstellens haben, führt zu keinem Widerspruch, und nur dann wäre man berechtigt, sie für ein Nicht-seiendes zu erklären. Auch kann die Philosophie anerkennen, daß die von der Naturwissenschaft behaupteten Schwingungen der Atome bestehen, und dennoch behaupten, daß die Qualitäten auch äußerlich existieren. Denn es ist ja möglich, daß diese Schwingungen die Qualitäten nicht erst in dem Vorstellen erwecken, sondern daß diese Qualitäten schon außerhalb des Vorstellens von diesen Schwingungen hervorgebracht werden. Für die naturwissenschaftlichen materialistischen Systeme, welche auch das Vorstellen auf eine Bewegung von Atomen zurückführen, kann es überdem ziemlich

gleich sein, ob die Farben, Töne ꝛc. erst in dem seelischen Gebiete oder schon in dem äußerlichen Gebiete entstehn. Denn die Schwierigkeit ihrer Erklärung bleibt dann für beide Gebiete dieselbe. Allerdings muß, wenn das äußerliche Dasein der Qualitäten angenommen wird, die Naturwissenschaft sich zur Annahme des Satzes bequemen, daß ein Seiendes aus Nichts entstehen und in das Nichts wieder vergehen könne, während in neuerer Zeit dieser Satz nicht anerkannt und alles Entstehen und Vergehen nur als eine Bewegung genommen wird. Man wird zur Anerkennung dieses Satzes sich um so eher bequemen können, als ja jeder Eintritt einer Bewegung ein Entstehen aus Nichts, und jedes Aufhören derselben ein Vergehen in Nichts ist. Denn der Stoß, welcher die Bewegung zur Folge hat, ist etwas anderes als diese Bewegung. Findet man also kein Bedenken darin, durch den Stoß eine Bewegung im Sein entstehen zu lassen, so kann auch sehr wohl ein Entstehen der Farben durch die Bewegung im äußeren Sein angenommen werden. Auch wenn man anziehende und abstoßende in die Ferne wirkende Kräfte als die Ursachen der Bewegung setzt, bleibt diese Folgerung dieselbe; denn solche Kräfte sind nur ein anderes Wort für die unbekannte Ursache der Bewegung und jedenfalls etwas anderes, als die Bewegung selbst.

Die Philosophie erscheint daher wohl berechtigt, an der Gegenständlichkeit der wahrgenommenen Qualitäten der Körper festzuhalten, und es bleibt daneben eine Vermittelung möglich, wonach die Berechnungen der Naturwissenschaft mit dieser Gegenständlichkeit der Qualitäten sich wohl vertragen. Die Philosophie ist zu dieser Annahme um so mehr berechtigt, als in dem Lager ihrer Gegner selbst große Zweifel über die Möglichkeit einer in die Ferne wirkenden Kraft und über manches andere hieher Gehörige bestehn. Insbesondere steht der Hypothese von der Vibration der Licht- oder Aether-Atome entgegen, daß dann dasselbe Atom, wenn das gleichzeitige Sehen sehr vieler verschieden gestellter Gegenstände durch sehr viele verschieden gestellte Menschen damit erklärt

werden soll, sich in einem gleichzeitigen Schwingen nach sehr vielen und entgegengesetzten Richtungen befinden müßte, was doch eine Unmöglichkeit ist. Dazu kommt, daß das weiße Licht nach der Lehre der Naturwissenschaft eine Mischung aller Farben des Prismas sein soll. Die Zahl dieser Farben ist aber bei der Stetigkeit, mit der sie in einander übergehen, eine grenzenlose, folglich muß das einzelne Aetheratom neben jenen bereits dargelegten gleichzeitigen entgegengesetzten Schwingungen auch eben so gleichzeitig sich in zahllosen, der Geschwindigkeit nach verschiedenen Schwingungen bewegen, was zu jener ersten Unmöglichkeit eine zweite nicht minder große hinzufügt. Der Einwand, daß man ja an der Wasserfläche das *sichtbare* Beispiel habe, wie die entgegengesetzten Wellenbewegungen sich ohne Schaden durchkreuzen, widerlegt diese Bedenken nicht, weil die Thatsache einer solchen Bewegung der Wasserwellen von der Philosophie nicht geleugnet wird, und es hier sich bekanntlich nur um die *eine* perpendikuläre Bewegung der Atome handelt.

Der Gegensatz, welcher innerhalb der Naturwissenschaft zwischen der *atomistischen* und der *dynamischen* Auffassung der äußeren Vorgänge besteht, hat für die Philosophie wenig Bedeutung; denn die Berechnungen und die Beseitigung alles Qualitativen aus der äußern Natur bleiben bei beiden dieselben, und es erscheint wenig erheblich, ob man nur Kräfte annimmt, die von beweglichen unkörperlichen Zentralpunkten aus ihre Wirksamkeit äußern, oder ob man an Stelle dieser Zentralpunkte ein körperliches Atom setzt, dem diese Kräfte untrennbar anhaften, und welches seine Wirksamkeit lediglich durch diese Kräfte äußern kann.

Die atomistische Lehre hat zu ihren einfachsten Elementen den *Stoff* und die *Kraft*. Ersterer zerfällt danach in kleinste, nicht mehr wahrnehmbare und nicht mehr teilbare Atome; letztere sondert sich in abstoßende und anziehende Kräfte. Das einzelne Atom gilt als eine stetige Erfüllung des Raumes, welchen es einnimmt; vermöge dieser Erfüllung

kann ein anderes Atom nicht gleichzeitig denselben Raum einnehmen; die Atome sind ausschließender Natur. Dieser von einem Atom eingenommene Raum ist nun als solcher weiter teilbar; wenn dessen Erfüllung nicht teilbar sein soll, so muß nach dieser Lehre eine Kraft in ihm vorhanden sein, welche seiner Trennung in Teile Widerstand entgegenstellt, und zwar einen so starken, daß die stärksten in der Natur sonst vorhandenen Kräfte nichts dagegen vermögen. Allein selbst wenn man dieses zugiebt, so ist in keinem Falle damit die absolute Unteilbarkeit des Atoms erreicht. Denn diese Kraft ist nicht das Atom, sondern nur mit ihm verbunden, und das Atom als solches ist daher ebenso wie der Raum ohne Ende teilbar. Was aber die mit dem Atom verbundenen anziehenden und abstoßenden Kräfte anlangt, so muß, wenn beide sich nicht gegenseitig aufheben sollen, und wenn eine mannigfache Bewegung aus ihnen hervorgehen soll, denselben eine verschiedene Intensität beigelegt werden. Beide dürfen z. B. nicht in dem Verhältnis des Quadrats der Entfernung abnehmen, wie schon *Kant* dargelegt hat. Die Physik nimmt ferner nur den Unterschied von ponderablen und imponderablen Atomen an und neigt dazu, im übrigen alle Atome für durchaus gleich zu setzen; die Chemie dagegen ist zur Annahme einer großen Anzahl von verschiedenartigen Atomen genötigt, weil ohnedem ihre verschiedenen Verhaltungsweisen sich nicht würden erklären lassen. Man hofft zwar manche dieser Elemente noch als eine Zusammensetzung aus einfachen Elementen darlegen zu können; allein dafür ergeben sich bei der steigenden Kunst der Analyse und der Mittel der Beobachtung auch neue, bisher unbekannt gewesene Elemente, die den Ausfall der anderen immer wieder ersetzen.

IV. Unorganische und organische Körper.

In den aus diesen Atomen zusammengesetzten in die Wahrnehmung fallenden Körpern besteht nun als wichtigster Unterschied der von *unorganischen* und *organischen*

Körpern. Die Entstehung der ersten aus den Atomen wird aus physikalischen und chemischen Kräften erklärt. Jene wirken in unbeschränkt große Entfernungen; diese nehmen mit der Entfernung in so schneller Progression ab, daß ihre Wirkung in wahrnehmbaren Entfernungen nicht mehr bemerkbar ist. Die Gestaltungen der Krystalle im Unorganischen werden aus der Gleichheit zwischen der Gestalt der Atome und der Gestalt ihrer krystallisierten Körper abgeleitet. So erscheint im Unorganischen die Erklärung der wahrgenommenen Dinge und Vorgänge aus den Atomen und ihren abstoßenden und anziehenden Kräften allenfalls als durchführbar. Viel schwieriger wird sie aber bei den organischen Körpern, den Pflanzen und Tieren. Hier treten Gestaltungen und Vorgänge auf, wofür bisher die volle Ableitung aus rein physikalischen und chemischen Kräften noch nicht hat gelingen wollen. Die Wissenschaft hat deshalb bis in unsere Zeit den abstoßenden und anziehenden Kräften noch eine Lebenskraft hinzugefügt, welche die aus jenen nicht erklärbaren Vorgänge bewirken sollte. Auf sie wurde die Gestalt der Zelle und der aus Zellen zusammengesetzten Organe der Pflanzen und Tiere zurückgeführt. Auch die konstante Wärme der Tiere, die Heil- und Regenerationskraft, welche ihnen innewohnt, so wie die Fähigkeit, aus sich selbst neue Exemplare ihrer Art hervorzubringen, wurde aus dieser Lebenskraft erklärt. Je mehr man indes derselben aufbürdete, desto deutlicher ergab sich, daß diese Lebenskraft keine Erklärung war, sondern das zu Erklärende nur in der Form eines als Kraft potentiell gesetzten Inhaltes wiederholte. Man hat deshalb neuerlich versucht, die organischen Vorgänge rein aus den physikalischen und chemischen Kräften der Atome zu erklären, oder das Organische nur als eine besondere Verbindung vieler physikalischer und chemischer Vorgänge darzulegen. Es ist denn auch gelungen, den Stoffwechsel und die Wärme der Organismen in dieser Weise abzuleiten und die Arbeit der Gelehrten ist seit geraumer Zeit wesentlich damit beschäftigt, alle organische Gestaltung und Bewegung

auf diese Weise zu erklären und damit die Annahme der Lebenskraft, als eine bloße Ausflucht zur Verdeckung der Unwissenheit, zu beseitigen. Ob dies in ganzer Vollständigkeit jemals möglich sein wird, ist freilich noch zweifelhaft.

Indes bleibt neben dieser Ableitung der Funktionen in einem ausgebildeten Organismus die weitere Aufgabe, einmal die erste Entstehung dieser Organismen und die anscheinend festen Unterschiede der einzelnen Arten, und zweitens die Erhaltung dieser Arten durch die Erzeugung der einzelnen Individuen von anderen derselben Art zu erklären. Die neuere Wissenschaft beschäftigt sich seit dem Auftreten der Darwinschen Theorie hauptsächlich mit der ersten Frage. Die frühere Wissenschaft nahm im Verein mit der früheren Philosophie die einzelnen Arten der Pflanzen und Tiere als konstante und unveränderliche Formen an, welche sie wegen der wunderbaren Zweckmäßigkeit, mit der die einzelnen Teile des Organismus und deren Funktionen zur Erhaltung ihrer selbst oder des Ganzen beitrugen, auf einen allweisen und allmächtigen Schöpfer zurückführte. Da diese Ableitung außerhalb der Natur fällt und nicht in naturwissenschaftlicher Weise begründet werden kann, so hatte sich schon unter den Griechen und namentlich in der Schule Epikurs eine Opposition dagegen erhoben, welche indes keine andere Erklärung als den Zufall für diese organischen Gestalten und Funktionen bieten konnte. Diese zufällige Bildung stand jedoch mit der hohen Zweckmäßigkeit der organischen Körper in so starkem Gegensatz, daß diese Lehre selbst unter den strengen Naturforschern wenig Anhänger fand. Erst als es Darwin gelang, diese zweckmäßigen Einrichtungen auf die Wirksamkeit natürlicher Kräfte zurückzuführen, trat ein Umschwung innerhalb der Naturwissenschaft ein. Die Ableitung der verschiedenen Arten und deren Erschaffung durch ein allweises Wesen wurde aufgegeben, und die Naturforscher sind seitdem in der Mehrzahl bemüht, das System Darwins und seine Prinzipien, d. i. den Kampf ums Dasein, die geschlechtliche Zuchtwahl und die

Vererbung der erworbenen Eigenschaften, durch Beobachtung und Weiterentwickelung zu wissenschaftlicher Wahrheit zu erheben.

Die idealistischen Systeme, welche an der Aristotelischen Ansicht von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Arten festhalten, stehen dieser Richtung der neueren Naturforschung feindlich gegenüber; der Realismus erkennt dagegen in dem Prinzip Darwins einen außerordentlichen Fortschritt an, wenngleich dieses Prinzip insbesondere für die Gestaltung der einzelnen Organe und der ganzen Organismen noch nicht zureichend erscheint. Insbesondere ist die Fortpflanzung und die Vererbung, welche in der Lehre Darwins ein unentbehrlicher Faktor ist, nach wie vor noch wenig aufgeklärt; man hat hier bis jetzt noch keinen andern Ausweg gefunden, als in das befruchtete Ei bereits alle jene Kräfte und Funktionen konzentriert und gleichsam als Keime zu legen, welche dasselbe später zu einem ihrer Art entsprechenden Organismus gestalten. Allein für diese Hypothese fehlen noch alle bestimmten Unterlagen, und sie ist im Grunde nur eine wenig veränderte Auflage der früheren Einschachtelungstheorie oder der Lehre von der Lebenskraft. Während diese die Nachkommen schon vollkommen fertig und nur verkleinert als in dem Keim enthalten setzte, setzt diese neuere Hypothese dasselbe in Form von Kräften; was dort reell gesetzt wurde, wird hier potentiell gefaßt. Im Grunde ist in beiden so wie bei der Lebenskraft das schon im voraus gesetzt, um dessen Erklärung und Entstehung es sich gerade handelt.

Die Entstehung des Organischen aus dem Unorganischen ist von Darwin nicht behauptet worden; er nimmt sogar mehrere Arten von Organismen als die Urformen an, aus denen erst im Laufe vieler Jahrtausende sich die jetzt vorhandenen vielen Arten infolge der von ihm näher dargelegten Vorgänge gebildet haben. Dessenungeachtet führt der Gedanke Darwins in seiner Konsequenz auch zu einer Ableitung des Organischen aus dem Unorganischen. Indes stellen sich hier der Beobachtung unübersteigliche Schwierigkeiten entgegen,

und es bleibt deshalb zweifelhaft, ob der hierüber noch bestehende Streit jemals zu einem allgemein anerkannten Abschluß gelangen wird. Je mehr man indes imstande sein wird, die Lebenskraft zu beseitigen und ihre angeblichen Wirkungen auf die von physikalischen und chemischen Kräften zurückzuführen, um so mehr wird man sich auch einer bestimmteren Ableitung des Organischen aus dem Unorganischen nähern.

Der Begriff des **Lebens** ist identisch mit der Wirksamkeit der Kräfte, welche den Organismus bilden und erhalten; die Erkenntnis der in diesem Begriff enthaltenen Bestimmungen ist daher von der Erkenntnis jener Kräfte und der Gesetze, nach denen sie wirken, bedingt. Es ist irrig, wenn man das Leben als etwas Besonderes neben diese Kräfte hinstellt und dadurch ein Geheimnis in es hineinlegt, welches niemals ganz gelöst werden könne; es tritt dann das Spiel mit dem Aeußern und Innern ein, dessen schon S. 49 gedacht worden ist. Jenachdem man den Begriff des Lebens bloß auf den körperlichen Organismus beschränkt, oder die seelischen Funktionen mit hinzurechnet, muß deshalb der Begriff des Lebens verschieden ausfallen, und es ist daher bei der Zweideutigkeit dieses Wortes unzulässig, eine allgemeingültige Definition des Lebens zu verlangen. **Hegel** sagt: „Das „Leben ist als Subjekt und Prozeß wesentlich sich mit sich „vermittelnde Thätigkeit". Die Wechselwirkung der Organe ist damit als das Wesen des Lebens gesetzt, was mit dem Obigen zusammentrifft; allein diese Definition bleibt doch nur formal, weil die Vermittelung oder Wechselwirkung nur eine leere Beziehungsform ist.

Die Vorstellung der **Welt** beruht auf der Benutzung der Beziehungsformen des **Alle** und des **Ganzen** mit seinen **Teilen**. Die Welt gilt nur als solche, weil sie **alles**, sowohl das Körperliche wie das Geistige, sowohl das Seiende wie das Wissen, befaßt; sie wird damit als ein Ganzes aufgefaßt, welches nicht wieder Teil sein kann. Schon dies bereitet dem Denken Verlegenheit, weil das Ganze und der

Teil, als die Glieder einer Beziehungsform, sich mit einander austauschen lassen. Diese Schwierigkeit wird noch dadurch gesteigert, daß der Mensch für den Raum und die Zeit keine durch die Wahrnehmung gegebene Bestimmung besitzt, welche als Grenze derselben gelten könnte. Damit ist auch dem Denken die Vorstellung einer solchen Grenze nicht möglich, und die Folge ist, daß, wenn der Mensch sich Raum und Zeit auch nicht einmal bildlich als grenzenlos ausgedehnt vorstellen kann, ihm doch selbst im Denken das Mittel fehlt, sich beide als begrenzt vorzustellen. Da nun die Welt auch den Raum und die Zeit befaßt, so gilt auch für sie dasselbe, daß sie weder als grenzenlos noch als begrenzt positiv vorgestellt werden kann, sondern daß dies nur in Form von Negationen geschehen kann. Als All bedarf die Welt einer Umfassung, einer Grenze; sofern sie räumlich und zeitlich ist, fehlt dem Menschen die Vorstellung einer solchen Grenze, und so erklärt es sich, weshalb der Behauptung des Einen die des Andern mit gleichem Recht entgegengestellt werden kann. Kant hat in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ die Auflösung dieser Antinomie in der Art versucht, daß er die Welt nur für eine Erscheinung erklärt, welche sich für den Menschen aus der Form der menschlichen Sinnlichkeit ergebe, mit der der Mensch alle Dinge auffassen müsse, während die Dinge an sich frei von Raum- und Zeitbestimmungen seien; allein Hegel hat dagegen mit Recht bemerkt, daß dann der Widerspruch nur aus dem Sein in das Wissen verlegt werde. Für den Realismus liegt die Auflösung darin, daß der Begriff der Welt eine Mischung von seienden Bestimmungen mit Beziehungsformen ist, welche letztere nur dem Denken angehören und bildlich nicht vorgestellt werden können. Als solche sind in der Vorstellung der Welt das All und das Nicht enthalten, welches letztere in dem Grenzenlosen mit enthalten ist. Auch kann daraus, daß dem Menschen die Wahrnehmung einer den leeren Raum und die leere Zeit begrenzenden Bestimmung versagt ist, noch nicht gefolgert werden, daß dergleichen Bestimmungen überhaupt nicht

bestehen; die Unmöglichkeit, sich eine solche Bestimmung vorzustellen, ist deshalb kein Beweis, daß sie nicht bestehen kann, und deshalb ist eine solche Grenze und damit auch eine begrenzte Welt kein Widerspruch. Weiter kann jedoch der Realismus nicht gehen, und es ist eine Ueberhebung des Denkens, wenn die Endlichkeit der Welt, oder ihr Gegenteil, die Unendlichkeit, behauptet wird; beides geht über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis hinaus. Um zu einem Schluß für das eine oder für das andere zu gelangen, müssen Hypothesen aufgestellt werden, für welche nach den Grundsätzen des Realismus die genügende Beglaubigung noch fehlt.

V. Teleologie und Mechanismus.

Eine ähnliche Bewandtnis hat es mit der teleologischen und mechanischen Auffassung der Welt. Je mehr die Erkenntnis der zweckmäßig in einander greifenden Kräfte sowohl in dem organischen, wie selbst in dem unorganischen Teile der uns erreichbaren Welt sich ausdehnte, um so näher lag die Ansicht, daß die Welt von einem allweisen und allmächtigen Wesen gebildet worden sei, welches diese Zweckmäßigkeit derselben in seinem Denken gesetzt und demnächst äußerlich verwirklicht habe. Die religiösen Vorstellungen dienten dieser Ansicht wesentlich zur Stütze, und die Analogie mit den menschlichen Werken, welche aus einer ähnlichen Ueberlegung und demnächstigen Verwirklichung hervorgehen, machte diese Auffassung gemeinverständlich und gab ihr im Verein mit der Religion eine große Ausbreitung und Festigkeit. Als die Philosophie die Schwierigkeiten erkannte, in welche das Denken mit der Annahme eines solchen Schöpfers oder Bildners der Welt gerät, suchten manche idealistische Systeme dem dadurch auszuweichen, daß sie dieses Wesen der Persönlichkeit entkleideten und als eine geistige, in der Welt selbst enthaltene Kraft darstellten. Man gelangte so aus dem Deismus zum Pantheismus. Neuere Philosophen haben dann diesen Pantheismus näher

dahin bestimmt, daß sie entweder eine allgemeine Vernunft oder ein Unbewußtes setzten, welches bereits den ganzen Inhalt der Welt in der Form des Wissens in sich trage. Das wirkliche ins Dasein Treten dieser an sich nur gewußten Welt geschieht nach dieser Lehre entweder durch diese allgemeine Vernunft, durch die Idee selbst, oder es wird in dem Unbewußten neben der Vernunft und ihren Ideen ein Wille angenommen, welcher eine Ueberführung des Inhalts der Idee aus der Form des Wissens in die des Seins bewirke. Diese Systeme setzen die allgemeine Vernunft oder das Unbewußte frei von den Bestimmungen des Raumes und der Zeit; beide sind nach ihnen erst Erzeugnisse jener, und die wirkliche Welt ist somit gleichsam die Erscheinung jener Wesen, die Existentia, die zur Essentia derselben hinzutritt.

Indem jedoch diese Systeme allem Menschenähnlichen in ihren Annahmen entgehen wollen, verlieren sie auch die Möglichkeit, die Zweckmäßigkeit der Welt zu erklären. Ihre Leistung besteht nur darin, daß diese Zweckmäßigkeit, welche in der seienden Welt besteht, genau so, wie sie besteht, in eine gewußte Welt als das Frühere umgewandelt wird. Die allgemeine Vernunft oder das Unbewußte hat diese Welt in der Wissensform bereits fertig in sich. Ein vorgängiges Ueberlegen bei der Hervorbringung der Welt wird in diesen Systemen ausdrücklich ausgeschlossen. Nun liegt aber die Schwierigkeit, welche dieser vielfach wunderbaren Zweckmäßigkeit der Welt anhaftet, in der Frage, wie dieses zweckmäßige Ineinandergreifen erfaßt worden und wie es zustande gekommen ist. Wo ist die unendliche Weisheit, welche dieses Ineinandergreifen geordnet hat? Die Antwort auf diese Frage ist es, welche man verlangt, und gerade diese wird in jenen Systemen nicht gegeben. Die Zweckmäßigkeit der Welt wird nicht nach ihrer Entstehung von ihnen dargelegt, sondern nur aus dem Sein in das Wissen übertragen; in letzterem besteht sie seit Ewigkeit ebenso fix und fertig, wie jetzt in der Welt, und die Frage nach der Art, wie diese

Zweckmäßigkeit, sei es im Denken oder im Sein, sich gebildet hat, bleibt von diesen Systemen völlig unbeantwortet. Es ist, als wenn man jemand, der nach der Erklärung der wundervollen Harmonie des menschlichen Antlitzes verlangt, auf das Bild desselben im Spiegel verweisen wollte. Das Wissen ist ja nur ein Spiegelbild des Seienden, und die Rätsel in diesem werden nicht dadurch gelöst, daß man sie in den Spiegel verlegt.

Die Gegner dieser teleologischen Lehren hatten andere Schwierigkeiten zu überwinden. Sie erkannten die mannigfachen zweckmäßigen Bildungen in der Welt an; aber indem sie jedes geistige Prinzip als deren Ursache bestritten, blieb ihnen für die zweckmäßige erste Einrichtung der Welt nur der Zufall als Erklärungsgrund. Sie suchten die Wahrscheinlichkeit eines solchen Zufalls dadurch annehmbar zu machen, daß sie eine unendliche Zeit setzten, in welcher eine unendliche Menge von Kombinationen erfolgt seien, welche durch ihre Unzweckmäßigkeit wieder untergegangen seien. Nach so vielen Nieten sei auch endlich einmal der Treffer gezogen worden, und die Folge dieser Kombination sei die jetzige Welt, welche sich durch ihre Zweckmäßigkeit erhalten habe. So wie indes die Verteidiger der teleologischen Entstehung der Welt zu viel setzen, so ihre Gegner zu wenig. Denn die zahllose Menge der Elemente, aus welchen die Welt besteht, führt zu einer noch weit größeren Menge von Kombinationen derselben, und das Treffen der zweckmäßigen Kombination unter dieser zahllosen Menge von Nieten ist eine Unwahrscheinlichkeit, deren Größe selbst den Vergleich mit der Lotterie ausschließt.

Beide entgegengesetzte Ansichten behandeln in dieser Weise zunächst nur den Anfang der Welt; was aber den Fortgang derselben betrifft, so gehn hier die Ansichten nicht so weit auseinander. Die Gegner der teleologischen Auffassung halten an einer strengen und allgemeinen Kausalität in dem Fortgange der Welt fest; nicht das Kleinste geschieht ohne seine Ursache, und diese Ursachen lassen sich sämtlich auf eine

8*

dahin bestimmt, daß sie entweder eine allgemeine Vernunft oder ein Unbewußtes setzten, welches bereits den ganzen Inhalt der Welt in der Form des Wissens in sich trage. Das wirkliche ins Dasein Treten dieser an sich nur gewußten Welt geschieht nach dieser Lehre entweder durch diese allgemeine Vernunft, durch die Idee selbst, oder es wird in dem Unbewußten neben der Vernunft und ihren Ideen ein Wille angenommen, welcher eine Ueberführung des Inhalts der Idee aus der Form des Wissens in die des Seins bewirke. Diese Systeme setzen die allgemeine Vernunft oder das Unbewußte frei von den Bestimmungen des Raumes und der Zeit; beide sind nach ihnen erst Erzeugnisse jener, und die wirkliche Welt ist somit gleichsam die Erscheinung jener Wesen, die Existentia, die zur Essentia derselben hinzutritt.

Indem jedoch diese Systeme allem Menschenähnlichen in ihren Annahmen entgehen wollen, verlieren sie auch die Möglichkeit, die Zweckmäßigkeit der Welt zu erklären. Ihre Leistung besteht nur darin, daß diese Zweckmäßigkeit, welche in der seienden Welt besteht, genau so, wie sie besteht, in eine gewußte Welt als das Frühere umgewandelt wird. Die allgemeine Vernunft oder das Unbewußte hat diese Welt in der Wissensform bereits fertig in sich. Ein vorgängiges Ueberlegen bei der Hervorbringung der Welt wird in diesen Systemen ausdrücklich ausgeschlossen. Nun liegt aber die Schwierigkeit, welche dieser vielfach wunderbaren Zweckmäßigkeit der Welt anhaftet, in der Frage, wie dieses zweckmäßige Ineinandergreifen erfaßt worden und wie es zustande gekommen ist. Wo ist die unendliche Weisheit, welche dieses Ineinandergreifen geordnet hat? Die Antwort auf diese Frage ist es, welche man verlangt, und gerade diese wird in jenen Systemen nicht gegeben. Die Zweckmäßigkeit der Welt wird nicht nach ihrer Entstehung von ihnen dargelegt, sondern nur aus dem Sein in das Wissen übertragen; in letzterem besteht sie seit Ewigkeit ebenso fix und fertig, wie jetzt in der Welt, und die Frage nach der Art, wie diese

Zweckmäßigkeit, sei es im Denken oder im Sein, sich gebildet hat, bleibt von diesen Systemen völlig unbeantwortet. Es ist, als wenn man jemand, der nach der Erklärung der wundervollen Harmonie des menschlichen Antlitzes verlangt, auf das Bild desselben im Spiegel verweisen wollte. Das Wissen ist ja nur ein Spiegelbild des Seienden, und die Rätsel in diesem werden nicht dadurch gelöst, daß man sie in den Spiegel verlegt.

Die Gegner dieser teleologischen Lehren hatten andere Schwierigkeiten zu überwinden. Sie erkannten die mannigfachen zweckmäßigen Bildungen in der Welt an; aber indem sie jedes geistige Prinzip als deren Ursache bestritten, blieb ihnen für die zweckmäßige erste Einrichtung der Welt nur der Zufall als Erklärungsgrund. Sie suchten die Wahrscheinlichkeit eines solchen Zufalls dadurch annehmbar zu machen, daß sie eine unendliche Zeit setzten, in welcher eine unendliche Menge von Kombinationen erfolgt seien, welche durch ihre Unzweckmäßigkeit wieder untergegangen seien. Nach so vielen Nieten sei auch endlich einmal der Treffer gezogen worden, und die Folge dieser Kombination sei die jetzige Welt, welche sich durch ihre Zweckmäßigkeit erhalten habe. So wie indes die Verteidiger der teleologischen Entstehung der Welt zu viel setzen, so ihre Gegner zu wenig. Denn die zahllose Menge der Elemente, aus welchen die Welt besteht, führt zu einer noch weit größeren Menge von Kombinationen derselben, und das Treffen der zweckmäßigen Kombination unter dieser zahllosen Menge von Nieten ist eine Unwahrscheinlichkeit, deren Größe selbst den Vergleich mit der Lotterie ausschließt.

Beide entgegengesetzte Ansichten behandeln in dieser Weise zunächst nur den Anfang der Welt; was aber den Fortgang derselben betrifft, so gehn hier die Ansichten nicht so weit auseinander. Die Gegner der teleologischen Auffassung halten an einer strengen und allgemeinen Kausalität in dem Fortgange der Welt fest; nicht das Kleinste geschieht ohne seine Ursache, und diese Ursachen lassen sich sämtlich auf eine

geringe Anzahl allgemeiner Kräfte, die nach festen Gesetzen wirken, zurückführen. Ein Geist, der die erste Stellung der Atome und ihrer Kräfte zu einander, so wie deren Stärke und die Gesetze, nach denen dieselben wirken, kännte, würde nach dieser Ansicht auch für jeden spätern Moment des Weltlaufs die dann vorhandene Lage derselben berechnen können, und mit dieser ersten Stellung wäre daher der ganze Lauf der Welt bis an ihr Ende bestimmt und unabänderlich gegeben.

Ein Teil der Anhänger der teleologischen Entstehung der Welt nimmt die gleiche Kausalität für den Fortgang der einmal entstandenen Welt an. Gott, oder die allgemeine Vernunft, haben diese strenge Kausalität des Fortganges bei der Verwirklichung des Weltgedankens mit gesetzt, und das Eingreifen Gottes oder der Weltvernunft in diesen gesetzlichen Lauf der Welt ist nicht nötig. Die Zweckmäßigkeit der ersten Einrichtung der Welt liegt gerade darin und bewährt sich dadurch, daß die Welt vermöge der ersten Anordnung ihrer Elemente und Kräfte sich selbst erhält und dasjenige verwirklicht, was in dem Wesen Gottes oder in der allgemeinen Vernunft als Inhalt der Welt vorgestellt oder gewußt oder gewollt worden ist. Andere Anhänger der Zwecktheorie nehmen aber neben diesem kausalen oder mechanischen Fortgang der Welt auch ein über den Anfang hinaus fortgehendes Eingreifen ihres Gottes oder des Unbewußten an, welches den in dem rein mechanischen Fortgang eintretenden Mängeln abhilft und den mechanischen Fortgang, da wo er allein zur Erhaltung der Zweckmäßigkeit oder zur Erreichung des gesetzten Zieles nicht hinreicht, helfend unterstützt. Diese Ansicht herrscht in den Religionen; sie ist auch von v. Hartmann in seine Lehre vom Unbewußten aufgenommen worden. Die mechanische Kausalität dient bei ihm dem Unbewußten nur zu seiner Erleichterung; eben so viel leistet aber das Unbewußte auch direkt. Die ganze Hypothese eines Unbewußten ist darauf gestützt, daß die mechanischen Ursachen zur Erklärung eines großen Teiles der Vorgänge in der Natur und in der menschlichen Seele

nicht zureichen. Hegel hat zwar in seiner Idee und deren Entwickelung zur Natur und zum Geist die Notwendigkeit dieser Entwickelung und ihrer bestimmten Stufen gesetzt; allein er beschränkt diese Notwendigkeit, die ihm dabei als eine innere, in der Idee selbst enthaltene und deshalb auch als ihre Freiheit gilt, nur auf das Begriffliche oder Vernünftige in der Welt. Daneben läuft in der Vereinzelung dieses Begrifflichen das Spiel des Zufalls her, welches bis zu einem gewissen Grade die Verwirklichung dieses Begrifflichen in dem Einzelnen stören und verunstalten kann. Das System Hegels ist also eine Mischung von Vernünftigkeit und Zufall, wobei indes erstere überwiegt. Das Bedenkliche dieser Annahme liegt vorzüglich in der Zuhilfenahme des Zufalls als einer realen und wirkenden Ursache.

Die teleologische Auffassung war bis in die neuere Zeit die vorherrschende; es schien unmöglich, die hohe Zweckmäßigkeit vieler in der Welt vorhandenen Bildungen und Vorgänge aus bloßem Zufall abzuleiten. Erst mit dem Auftreten Darwins hat die mechanische Theorie eine so wichtige Vervollständigung erhalten, daß nicht bloß die Zahl ihrer Anhänger mit jedem Jahre steigt, sondern auch die bedeutendsten Forscher mit der Vertiefung und Vervollständigung der Prinzipien Darwins (S. 109) beschäftigt sind. Es ist nach dieser Lehre nicht mehr nötig, eine allgemeine Zweckmäßigkeit in der Welt anzunehmen; vielmehr besteht neben dem Zweckmäßigen auch viel Unzweckmäßiges in ihr. Wo aber jenes sich findet, kann dasselbe nach den drei Darwinschen Prinzipien auch auf mechanischem Wege sich bilden und sich hier auf lange Zeit erhalten; der Zufall ist dadurch eliminiert.

Vergleicht man die teleologische und die mechanische Weltauffassung vom realistischen Standpunkt mit einander, so haben beide ihre Schwächen. Die erstere giebt, wie gezeigt worden, keine Erklärung, sondern verwandelt nur die daseiende zweckmäßige Welt in eine frühere, genau gleiche, aber bloß gewußte. In der Lehre vom Unbewußten wie in den Religionen tritt noch das Bedenkliche hinzu, daß selbst nach diesem ins

Sein-Treten der Welt die Kausalität in ihr noch durch ein unmittelbares Eingreifen des geistigen Prinzips ergänzt werden muß. Die mechanische Auffassung, welche die allgemeine Kausalität in der Welt anerkennt, bietet, so weit sie den Anfang nur als einen zufälligen setzt, ebenfalls keine Erklärung. Erst in der Darwinschen Lehre wird gezeigt, wie das Zweckmäßige auch aus rein mechanischer Kausalität hervorgehen kann; allein das Prinzip der Vererbung, welches dazu unentbehrlich ist, bleibt auch hier noch ungenügend erklärt, und selbst der Kampf ums Dasein und die Zuchtwahl reichen in Verbindung mit der Vererbung nicht aus, um die allmähliche Entstehung neuer Arten nach ihrer Gestalt und ihren inneren Organen daraus in befriedigender Weise abzuleiten.

Diese Schwierigkeiten entspringen zumteil daraus, daß man die Aufgabe sich zu ausgedehnt gestellt und die Lösung der gestellten Frage für die ganze Welt versucht hat, während diese doch nur zu einem kleinen Teile der menschlichen Erkenntnis durch Wahrnehmung und Denken aufgeschlossen ist. Durch diese Ausdehnung verliert der Begriff des Zweckmäßigen seinen Halt. Der Mensch kann höchstens von dem für diese Erde Zweckmäßigen sprechen; sowie aber die Erde als Teil eines für uns unerfaßbaren Ganzen gesetzt wird, kann über die Zweckmäßigkeit des Irdischen für die Welt als Ganzes nicht mehr geurteilt werden. Das hier Unzweckmäßige kann durch die Beziehung auf das uns unbekannte Ganze zweckmäßig, wie umgekehrt das hier Zweckmäßige in eben dieser Beziehung ein Unzweckmäßiges sein. Schon Leibniz hat diesen Gedanken in seiner Theodicee ausgesprochen. Nach realistischer Auffassung muß also die Frage der Zweckmäßigkeit auf den Teil der Welt beschränkt werden, der für den Menschen durch Wahrnehmung und ein darauf gestütztes Denken erreichbar ist; aber selbst hier wird diese Erkenntnis wohl immer unvollständig bleiben, und deshalb auch die Antwort auf jene Frage immer eine unsichere, mit dem Fortschritt der Erkenntnis veränderliche sein.

Ferner gehört die Zweckmäßigkeit zu den Beziehungsformen und ist nur eine besondere Art der Kausalität. Eine Zwecksetzung ist ohne Kausalität nicht möglich; der Zweck ist nur die vorgestellte und gewollte Wirkung einer Ursache. Es muß deshalb dem Wollenden bekannt sein, daß eine bestimmte Ursache diese Wirkung zur sichern Folge hat. Indem daher die Thätigkeit des Wollenden sich zunächst auf die Herstellung dieser Ursache richtet, wird diese zu dem Mittel für die Wirkung als den Zweck. Abgesehen von einem solchen Wollenden liegt schon in dem Begriff der Wirkung, daß sie der Wirksamkeit ihrer Ursache entsprechen muß. Vereinigen sich nun mehrere Ursachen zu einer gemeinsamen Wirkung und zeigt diese Wirkung eine gewisse Selbständigkeit und eine Fähigkeit sich eine zeitlang gegen die wider sie ankämpfenden Kräfte zu erhalten, so ist hier schon eine objektive Zweckmäßigkeit vorhanden, d. h. es ist nicht nötig, zu dem Zustandekommen einer solchen Wirkung das Wissen und Wollen derselben durch irgend ein intelligentes Wesen, als das Frühere, zu setzen; solche Wirkung kann auch ohnedas durch das bloße Zusammentreffen mehrerer wirkenden Ursachen entstehen. Es ist also nicht nötig, diese Ursachen bloß deshalb so eingerichtet anzunehmen, damit daraus jene Wirkung hervorgehe; vielmehr bringen jene Ursachen mechanisch und ohne Leitung durch ein wissendes Wesen schon von selbst jene Wirkung hervor. Sie sind deshalb keine Mittel in der Hand jenes Wesens, und ihre Wirkungsweise ist nicht auf jene Wirkung vorher eingerichtet. Es ist richtig, daß z. B. ohne die Mischung des Sauerstoffes mit viermal so viel Stickstoff in der jetzigen Luft der Mensch, wie er jetzt besteht, sich nicht hätte bilden und erhalten können; allein dafür würde sicherlich bei einer anderen Mischung ein Produkt hervorgegangen sein, welches dieser anderen Mischung der Luft ebenso zweckmäßig entsprochen hätte, wie der Mensch der jetzigen Mischung entspricht. Die Pflanzen und Tiere aus einer früheren Periode sind ein bekanntes Beispiel hierfür. Somit müssen mit jeder besondern Konstellation und Wirkungsweise der Ursachen sich

auch Produkte ergeben, welche diesen Ursachen entsprechen, und diese in solcher Weise rein mechanisch entstandene Zweckmäßigkeit bedarf daher zu ihrer Erklärung keiner den Zweck vorher wollenden und die Wirkung leitenden geistigen Macht.

Somit gestattet die Beziehungsform der Kausalität beides: man kann die Welt als ein teleologisches, und man kann sie auch als ein rein mechanisches Produkt auffassen. Eine objektive Zweckmäßigkeit der Wirkungen wird allemal eintreten, weil sie notwendig der Wirksamkeit ihrer Ursachen entsprechen müssen. Auch bei sehr verwickelten Wirkungen, wie sie in den Organismen auftreten, verliert die mechanische Ansicht nicht an Wahrscheinlichkeit, nachdem Darwin die Momente dargelegt hat, welche auch innerhalb des rein mechanischen Geschehens allmählich zu einer steigenden objektiven Zweckmäßigkeit hinführen.

Unter diesen Umständen bleibt für den Realismus der Streit in Bezug auf die ganze Welt ein bloßes Spiel des Denkens, wo die Wahrheit zu erreichen für den Menschen unmöglich ist. Dagegen verdient bei einer Beschränkung der Frage auf das Gebiet, wo dem Menschen durch Wahrnehmung und Denken eine Erkenntnis des Seienden möglich ist, die rein mechanische Auffassung den Vorzug, weil sie keiner Hilfshypothesen, wie die teleologische Auffassung, bedarf, welche einer genügenden Begründung entbehren, während die der mechanischen Auffassung zurzeit noch anhaftenden Mängel solche sind, welche der Fortschritt der Wissenschaft wird beseitigen können.

Damit haben die wichtigeren Fragen der Naturwissenschaft diejenige Erledigung erhalten, welche der Philosophie auf diesem Gebiete möglich ist. Die Darstellung hat gezeigt, daß die realistische Naturphilosophie, aus den früher angegebenen Gründen, an Positivem wenig bieten kann; sie hat sich vielmehr hauptsächlich auf eine Kritik der Resultate der Naturwissenschaft zu beschränken und kann deshalb auch bei einem großen Teil der sich erhebenden Fragen keine bestimmte Antwort bieten, weil sie ein Gebiet betreffen, dessen

umfassende Erkenntnis dem Menschen nicht erreichbar ist. Es bleibt somit für diesen Abschnitt nur noch das Gebiet der Mathematik zu betrachten.

VI. Das mathematische Gebiet.

a) Unterschied des Geometrischen und Arithmetischen.

Die Philosophen sind immer in Verlegenheit darüber gewesen, wohin die Mathematik bei einer Einteilung der Wissenschaften zu stellen sei. Platon stellte das Mathematische in die Mitte zwischen die nur durch Denken erfaßbaren und die durch die Sinne wahrnehmbaren Dinge; allein eine solche Mitte ist ein sehr unklarer Begriff. Hegel hat die höheren mathematischen Begriffe in seiner Logik behandelt. Die Zweifel, ob die Gegenstände der Mathematik zu denen der Naturphilosophie zu rechnen, mithin die Mathematik als ein Teil derselben zu behandeln sei, entspringen daraus, daß sowohl den Gegenständen der Geometrie, wie denen der Arithmetik die Körperlichkeit oder die Wahrnehmbarkeit scheinbar abgeht. Es muß allerdings hier ein Unterschied zwischen den geometrischen und arithmetischen Wissenschaften gezogen werden. Zu den Gegenständen der erstern gehören zwar auch Körper, aber außerdem noch Flächen, Linien und Punkte, die als solche für sich in der Natur nicht angetroffen werden, und dies gilt auch für die strenge Regelmäßigkeit der aus diesen Elementen gebildeten geometrischen Gestalten. Indes wird, näher betrachtet, durch diese Regelmäßigkeit die Wahrnehmbarkeit nicht gehindert. Wenn auch das als gerade oder als kreisrund Wahrgenommene mittels der Vergrößerungsgläser einzelne Unregelmäßigkeiten zeigt, welche die Anwendung dieser Bestimmungen auf den Gegenstand ausschließen, so waren doch in der Wahrnehmung diese Bestimmungen enthalten, und es hindert deshalb nichts, diese Bestimmungen auch als seiende anzunehmen, wennzwar in der Wirklichkeit störende Einflüsse der Verwirklichung dieser Begriffe Hindernisse in den Weg legen. Das Gleiche findet ja für

alle anderen Gebiete der Naturwissenschaft auch statt. Auch die Begriffe der Arten und Gattungen kommen in den daseienden Individuen nicht zur reinen Verwirklichung. Sodann werden nicht bloß Körper gesehen, sondern auch Flächen als die Grenzen derselben, und Linien als die Grenzen der Flächen, und Punkte als die Grenzen der Linien. Die Grenze ist vermöge der Stetigkeit des Raumes nicht bloß ein Negatives, sondern auch ein Positives, an dem begrenzten Körper selbst Haftendes. Es entspricht deshalb diesen Begriffen auch ein begriffliches seiendes Element am Körper, nur daß es nicht für sich bestehen kann, welcher Umstand indes ebensowenig, wie bei der Gestalt, deren Wirklichkeit in Frage stellen kann. Sonach sind die Gegenstände der geometrischen Wissenschaften seiender und sinnlicher Natur, wenn auch das wirkliche Dasein ihrer Begriffe ebenso, wie bei den reinen Art- und Gattungsbegriffen anderer Naturdinge, an dem Einzelnen nicht nachgewiesen werden kann. Sie ergeben sich als die seienden Elemente des Wahrgenommenen, welche durch entmischendes und begriffliches Trennen aus dem sinnlich Wahrgenommenen nur ausgesondert worden sind, aber ihre seiende Natur dadurch nicht verloren haben.

Was dagegen die Zahlen anlangt, so sind sie bereits (S. 40 f.) als eine Art der Beziehungsformen dargelegt worden, welche nur im Denken besteht. Die Wissenschaft derselben hat es daher bei ihnen auch nicht mit Seiendem zu thun. Allein auf die aus dem Seienden entlehnten Bestimmungen der Größe und des Diskreten lassen sich die Zahlen anwenden, und so entwickelt sich durch Vermehren und Vermindern derselben und durch die verschiedenen Formen dieses Vermehrens und Verminderns eine Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit an den Zahlen, welche es gestattet, für diese Beziehungsform eine den Wissenschaften des Seienden analoge Wissenschaft zu bilden. Es zeigt sich nämlich, daß in diesem Zahlengebiet sich bestimmte Begriffe und Gesetze eben so aussondern und zu einem System zusammenstellen lassen, wie bei anderen Wissenschaften, und die Be-

nutzung dieser Wissenschaft für die Erkenntnis des Seienden ist überall da gesichert, wo das Seiende in Diskretes und einander Gleiches im Sein oder auch nur im Vorstellen aufgelöst werden kann. Dadurch wird eine Vergleichung der Größe von seienden Dingen ermöglicht, welche an Genauigkeit alles übersteigt, was ohne Zahlen dafür erreicht werden könnte. Aus diesen Gründen ist die Arithmetik von jeher, trotzdem, daß ihre Gegenstände nur dem Denken angehören, neben die Geometrie gestellt und beide sind gemeinsam unter dem Namen der mathematischen Wissenschaften befaßt worden. Die Philosophie kann die gleiche Zusammenstellung beibehalten; nur hat sie dabei sich immer gegenwärtig zu halten, daß die Natur der Zahlen als Beziehungsformen dadurch nicht aufgehoben wird. Die Zahlen können auch in ihrer Anwendung auf Seiendes nur eine Beziehung zwischen Mehreren ausdrücken, und die seiende Bestimmtheit der Bezogenen beruht auf dem Gegenstande, welcher dabei als Maßeinheit benutzt wird.

b) Die geometrische Methode.

Zur philosophischen Untersuchung in Bezug auf die Mathematik gehören vorzüglich diejenigen Bestimmungen, durch welche sie sich in eigentümlicher Weise von den anderen besonderen Wissenschaften unterscheidet; also insbesondere ihre Methode, die höhere Gewißheit und Festigkeit ihrer Resultate und die wahre Allgemeinheit ihrer Lehrsätze; ferner die Begriffe der negativen Größen und des Mathematisch-Unendlichen. Um diese Eigentümlichkeiten der Mathematik zu erkennen, muß ihr geometrischer Teil von dem arithmetischen wegen der verschiedenen Natur ihrer Gegenstände getrennt betrachtet werden.

Es ist irrig, wenn die Geometrie als eine bloße Wissenschaft der Größe definiert wird, wie dies selbst bei Hegel geschieht; sie hat auch eine Qualität zum Gegenstande, nämlich die Gestalt. In dem Begriff des Kongruenten, oder des zugleich Gleichen und Aehnlichen wird beides, die Gleich-

heit in der Größe und die in der Gestalt, gefordert. Um die Eigentümlichkeit ihrer Methode zu erkennen, ist der einzelne Fall zu betrachten. Es handelt sich z. B. um die Frage, ob ein Dreieck mit zwei gleichen Seiten zwei gleiche Winkel an seiner dritten Seite habe, und ob dies von *allen* gleichseitigen Dreiecken behauptet werden könne. Es ist dies der erste logisch beweisbare Lehrsatz der Geometrie, welchem nur der Lehrsatz von der Kongruenz solcher Dreiecke vorhergeht, bei welchen zwei Seiten und der eingeschlossene Winkel einander gleich sind, ein Lehrsatz, welcher nicht logisch aus einem allgemeinern, sondern figürlich, durch ein im bildlichen Vorstellen geschehendes Uebereinanderlegen beider Dreiecke, bewiesen wird. Um nun jenen Lehrsatz zu beweisen, wird in der Geometrie ein einzelnes Dreieck von beliebiger Größe und Gestalt verzeichnet, d. h. es wird ein anschauliches Einzelnes gegeben, welches dem Begriffe in den Bestimmungen, welche der Beweissatz enthält, entspricht. Es sei dies das nebenstehende Dreieck **abc**. Es wird nun zunächst der Beweis versucht, daß an *diesem* Dreieck die Winkel **a** und **b** einander gleich seien. Hier zeigt sich schon eine Abweichung von dem Verfahren in anderen Gebieten. Um zu beweisen, daß alle Steine schwer sind, wird allerdings auch der einzelne Stein und sein Fallen betrachtet; aber es wird an dem Fallen *dieses* Steines kein Beweis für die notwendige Verbindung von Stein und Fallen versucht; man begnügt sich mit der Wahrnehmung dieser Verbindung; die Wahrnehmung gilt hier als Beweis der thatsächlichen Verbindung beider. Der Geometer dagegen begnügt sich nicht mit solcher Wahrnehmung, die ja auch von ihm durch Messen in ziemlich zuverlässiger Weise erlangt werden könnte; er verlangt nach dem Beweise der Notwendigkeit,

und dieser kann nur erlangt werden, wenn der Fall unter einen bereits bewiesenen, allgemein gültigen Lehrsatz subsumiert werden kann. Um nun diese Subsumtion zu erreichen, sucht er das verzeichnete Dreieck in zwei verschiedene Dreiecke **ace** und **bcd**, mittels der Hilfslinien **ad**, **be** und **ae**, **bd**, aufzulösen, wobei er die Stücke **ad** und **be** gleich groß macht. Auf diese Weise hat er zwei Dreiecke **aec** und **bdc** erlangt, bei denen die zwei Seiten **ec** und **ac** und der eingeschlossene Winkel des einen mit den Seiten **dc** und **bc** des andern gleich sind. Mithin fallen sie unter den früheren Lehrsatz, wonach in solchem Falle auch die anderen Stücke in beiden gleich sind. Damit ist der gesuchte Beweis erlangt; denn nun ist der Winkel **cae** dem Winkel **cbd** gleich, und da auch die Kongruenz des Dreiecks **abd** und **abe** sich aus dem früheren Lehrsatze ergiebt, so sind auch die Winkel **bae** und **abd** einander gleich, mithin auch die Winkel **cab** und **cba**. Der Beweis beruht also darauf, daß das gleichseitige Dreieck in seiner Verbindung zweier gleichen Seiten mit zwei gleichen Winkeln als ein besonderer Fall eines früheren, bereits bewiesenen Lehrsatzes dargelegt wird, und die Sicherheit dieser Subsumtion beruht auf der Anschauung. In derselben Weise werden alle weiteren Lehrsätze in der Geometrie bewiesen. Man könnte nun wohl auch bei jenem Fallen des Steins ähnlich verfahren, indem man durch anschauliche Darlegung der Bestandteile und Eigenschaften des Steins die Subsumtion seiner und seines Fallens unter das allgemeine Gesetz der Anziehung der Körper rechtfertigte und damit die Verbindung des Fallens mit dem Stein eben so als eine notwendige darlegte, wie die Verbindung der zwei Winkel mit zwei gleichen Seiten im Dreieck. Allein die anderen Wissenschaften können nicht so verfahren, weil z. B. das Gesetz der allgemeinen Gravitation nicht das der Zeit nach früher erkannte ist, und weil dieses allgemeinere Gesetz nur durch Induktion aus den besonderen Gesetzen erlangt, oder, wenn es zunächst hypothetisch gesetzt worden ist, doch nur durch seine Uebereinstimmung mit der Erfahrung und

den besonderen Gesetzen begründet werden kann. In der Geometrie ist aber das allgemeine Gesetz das frühere, und seine Erkenntnis und Wahrheit wird nicht durch Induktion aus den späteren konkreten Lehrsätzen abgeleitet, sondern sie wird selbständig gewonnen.

Dies ist der eine große Unterschied der geometrischen Methode. Dadurch ist sie allein imstande, deduktiv bei der Begründung ihres Inhaltes zu verfahren, während die anderen Wissenschaften umgekehrt mit dem Besonderen beginnen müssen und nur durch Induktion zu den allgemeinsten Lehrsätzen gelangen können. Ein zweiter Unterschied liegt in der hohen Sicherheit der Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine, welche in der Geometrie vermittelst der Hilfslinien gleichsam handgreiflich gemacht wird. Ein Irrtum ist bei der Einfachheit der Gestalten und bei der Anschaulichkeit des in dem Besonderen enthaltenen Allgemeinen völlig ausgeschlossen, während die Subsumtion in den Gebieten der Natur wie des Rechtes vielfachen Irrtümern ausgesetzt bleibt. Es kann auch nicht eingewendet werden, daß bei der Geometrie die verzeichnete Figur nicht dem Begriffe derselben entspreche, weil ihre Linien nicht genau gerade seien und nicht genau nur eine Dimension einhielten. Dieser Einwand würde nur dann gelten, wenn auf das Ungerade und die Breite dieser sichtbaren Linien die Subsumtion begründet würde; da dies aber nicht geschieht, so thut der Umstand, daß die sichtbare Figur in einzelnen, für den Fall gleichgültigen Nebenbestimmungen dem Begriffe nicht entspricht, der Richtigkeit der Subsumtion keinen Eintrag.

Die Lehrbücher der Geometrie begnügen sich nun sämtlich mit dem Beweise des Lehrsatzes an einer bestimmten Figur; allein in Wahrheit ist damit die Allgemeingültigkeit desselben für alle die unzähligen Gestalten, welche das begriffliche Dreieck annehmen kann, nicht geführt, und doch ist dies der dritte wichtige Punkt, in dem die Geometrie den übrigen Wissenschaften überlegen ist. An sich bleibt immer fraglich, ob die durch jene Hilfslinien an diesem Dreieck vermittelte

Subsumtion desselben unter den früheren Lehrsatz auch für alle anderen Gestaltungen des begrifflichen gleichseitigen Dreiecks passen werde. So wie man in dem früheren Beispiele mit dem Steine die Allgemeinheit, daß alle Steine schwer sind, nur dadurch streng beweisen kann, daß bei jedem einzelnen Steine dieselbe thatsächliche Prüfung der Zulässigkeit seiner Subsumtion unter das Gesetz der Gravitation erfolgt, so würde an sich das Gleiche auch für die einzelnen Gestaltungen des gleichseitigen Dreiecks stattfinden müssen. Da nun aber diese Prüfung bei der unendlichen Menge dieser Gestaltungen thatsächlich nicht erschöpft werden kann, so würde die Allgemeingültigkeit der geometrischen Lehrsätze nur die gleiche Wahrscheinlichkeit, wie sie allein in anderen Gebieten durch Induktion erreicht werden kann, beanspruchen dürfen; jene unerschütterliche Gewißheit, welche die Geometrie für die Allgemeingültigkeit ihrer Lehrsätze in Anspruch nimmt, wäre nicht vorhanden.

Es ist merkwürdig, wie wenig dieser Punkt in der Geometrie und selbst in der Philosophie beachtet worden ist. Nur Kant kommt auf ihn und meint, diese Allgemeingültigkeit beruhe darauf, daß in der Geometrie allein die Begriffe konstruiert werden könnten. Indes führt jede Konstruktion selbst innerhalb des bloßen Vorstellens, wenn sie so bestimmt vollführt wird, wie es geschehen muß, um durch die Hilfslinien die Subsumtion sicher zu begründen, immer zu einem einzelnen bestimmten Dreieck; das begriffliche gleichseitige Dreieck kann nie als solches konstruiert werden, wie dies ja auch für die Begriffe in allen anderen Gebieten gilt. Der wahre Grund der Allgemeingültigkeit liegt vielmehr darin, daß jene unendliche Zahl der Gestaltungen eines Begriffes in der Geometrie vermöge der Stetigkeit des Raumes in eine Bewegung einer einzelnen bestimmten Gestalt umgewandelt werden kann, welche Bewegung alle jene unendlich vielen einzelnen Gestalten des Begriffs durchläuft und dabei in gleicher Anschaulichkeit zeigt, wie die Gestaltung der Hilfslinien dadurch keine solche Veränderung erleidet, daß die

Subsumtion des Falles unter den früheren Lehrsatz ausgeschlossen würde. Der beschränkte Raum hier gestattet nicht die weitere bildliche Darstellung dieses Verfahrens.

Durch dieses Mittel allein ist die Geometrie imstande, die volle Allgemeingültigkeit ihrer Lehrsätze zu beweisen. Es erhellt, daß die übrigen Wissenschaften von diesem Mittel keinen Gebrauch machen können, weil die Besonderung, welche ihre Begriffe erleiden, sich nicht bloß auf die räumliche Gestalt, sondern auch auf andere Qualitäten erstreckt; und weil selbst die räumliche Gestalt, wo sie in anderen Wissenschaften auftritt, so verwickelt ist und über die Einfachheit der elementaren Gestalten der Geometrie so weit hinausgeht, daß sie in eine anschauliche räumliche Bewegung nicht umgewandelt werden kann. Insbesondere gilt dies auch für alle Begriffe innerhalb des menschlichen Handelns und seiner Werke.

Somit erhellt, daß die hohe Gewißheit und strenge Allgemeinheit der Lehrsätze der geometrischen Wissenschaften beruhen 1) auf der großen Einfachheit ihrer elementaren Begriffe; 2) auf der Möglichkeit, dieselben anschaulich zu machen; 3) auf der Möglichkeit, mit den obersten Lehrsätzen beginnen zu können und für diese einen selbständigen und von deren Besonderung unabhängigen Beweis geben zu können; 4) auf der Möglichkeit, die früheren Lehrsätze vermittelst der Hilfslinien als in den späteren enthalten anschaulich darlegen zu können, und 5) auf der Möglichkeit, die unendlich verschiedenen Gestaltungen eines geometrischen Begriffes in eine stetige Bewegung der einzelnen Gestalt umwandeln zu können. Durch diese bei den Gegenständen der Geometrie obwaltenden eigentümlichen Umstände ist sie allein imstande, von der deduktiven Methode und dem syllogistischen Beweis einen unbeschränkten und doch die Besonderung und den Reichtum der Wissenschaft nicht ausschließenden Gebrauch zu machen und damit jene Gewißheit und Allgemeingültigkeit ihrer Lehrsätze zu erlangen, welche von jeher an ihr bewundert worden ist. Manche Lehrsätze der Geometrie waren wahrscheinlich schon den Aegyptern bekannt; selbst für die Beweise derselben mag dies vielfach der Fall gewesen sein; die wissenschaftliche Vollendung erhielt dieselbe aber erst durch die Griechen, indem die einzelnen Lehrsätze in eine solche Anordnung von ihnen gebracht wurden, daß die Beweismittel für jeden folgenden in den vorhergehenden Lehrsätzen bereits gegeben waren. In diesem Punkte liegt das größte Verdienst von Euklids Elementen.

Aus dem Vorstehenden erhellt, daß jeder anderen Wissenschaft, welche die dargelegten Bedingungen nicht einhalten kann, diese Vorzüge der Geometrie unerreichbar bleiben. Es ist deshalb ein verkehrtes Unternehmen, wenn man diese Vorzüge bloß durch Nachahmung der formalen syllogistischen Beweisführung und geometrischen Nomenklatur der einzelnen Sätze erreichen zu können meint, wie dies Spinoza versucht hat. Vielmehr bleiben alle anderen Wissenschaften und selbst die Philosophie zu ihrem größeren Teile auf die Induktion für die Gewinnung der höheren Begriffe und Gesetze angewiesen, und diese führt nur zur Wahrscheinlichkeit. Auch schleicht deshalb der Irrtum hier sich leichter ein, weil die Begriffe verwickelter sind und die Subsumtion des Besonderen weniger anschaulich dargelegt werden kann.

c) Die arithmetische Methode.

Der arithmetische Teil der Mathematik besitzt die gleiche Gewißheit und Allgemeingültigkeit seiner Lehrsätze wie der geometrische; sie beruhen aber hier auf anderen, wenn auch ähnlichen Umständen. Die Zahlen sind, wie bereits S. 40 f. bemerkt worden, kein Seiendes, sondern nur eine Beziehungsform der Dinge, welche bloß innerhalb des Denkens besteht. Damit fällt die Wahrnehmbarkeit derselben hinweg; die Schriftzeichen für die Zahlen sind nicht, wie die geometrischen Figuren, das mit seinem Gegenstande übereinstimmende Bild desselben, sondern willkürliche Zeichen, die mit den einzelnen Zahlen nur im Gedächtnis fest verknüpft werden und dadurch die Beziehungsvorstellung zwar hervorrufen, aber ihre eigent-

liche Natur in keinem Stück erkennen lassen. Deshalb können die im Vorgehenden für die Gewißheit und Allgemeingültigkeit der geometrischen Lehrsätze aufgestellten Gründe hier nicht Platz greifen. Das Wesen der Zahl liegt in ihrer Bestimmtheit, wodurch jede um eins steigende Zahl eine andere ist. Darauf beruht die Anwendbarkeit des Begriffes der Größe auf sie und ihre Fähigkeit vermehrt und vermindert zu werden, ohne die Natur der Zahl zu verlieren. Hieraus entwickeln sich weiter die verschiedenen Arten, in welchen die Zahlen vergrößert oder vermindert werden können; wie die Addition, die Subtraktion, die Multiplikation, die Division; die Potenzierung, die Ausziehung der Wurzeln, die Logarithmen u. s. w., ferner die aus diesen Formen zusammengesetzten Zahlen und die Zahlenreihen, bei welchen der Fortschritt ihrer Glieder nach einer bestimmten Regel erfolgt, und die Zahl dieser Glieder entweder bestimmt ist, oder ohne Ende fortläuft. Es wird dadurch möglich, dieselbe Zahlgröße in verschiedenen Gestalten auszudrücken, und daraus bildet sich der Begriff der geformten Zahlen, womit nicht eine sichtbare Form gemeint ist, sondern die durch jene verschiedenen Vermehrungs- und Verminderungs-Arten gegebene Möglichkeit, eine Zahl ohne Veränderung ihrer Größe in verschiedenen Gestalten auszudrücken. Damit sind für die arithmetische Wissenschaft die Elemente ihres Inhaltes erlangt; sie beschäftigt sich wesentlich mit den verschiedenen Gestalten, welche derselben Zahlengröße gegeben werden können, und mit den verschiedenen Größen, welche durch dieselbe Zahl-Gestalt ausgedrückt werden können. Ihre Aufgabe besteht somit wie bei den anderen Wissenschaften in der Auffindung der hierfür sich ergebenden Gesetze und in der Zurückführung dieser besonderen und vielen Gesetze auf möglichst einfache und wenige. Deshalb giebt es für die formlosen oder einfachen Zahlen, also im dekadischen System von 1 bis 10 keine Wissenschaft; das Addieren und Subtrahieren dieser Zahlen, sowie das Ein-mal-Eins können in der Richtigkeit ihrer Resultate nur figürlich durch Zählen von sinnlich-

wahrnehmbaren Einheiten bewiesen werden, ebenso wie der erste Lehrsatz der Geometrie von der Kongruenz der Dreiecke, bei welchen zwei Seiten und der eingeschlossene Winkel gleich sind. Die geformten Zahlen beginnen im dekadischen System mit der 11 und bestehen in ihrer gewöhnlichsten und im Leben gebräuchlichsten Form aus Summen, welche sich aus einfachen Zahlen und aus Produkten dieser mit der Zehn und deren Potenzen zusammensetzen. Auch die Arithmetik muß wie die Geometrie von den einfachsten, aber auch allgemeinsten Fällen ausgehn. Zunächst hat sie festzustellen, daß eine Zahl, welche in der Summenform ausgedrückt ist, durch Umstellung ihrer Glieder sich in ihrer Größe nicht ändert; wenn **a** und **b** bestimmte Zahlen bezeichnen, so ist die Summe von $a + b$ so groß, wie die von $b + a$. Dieser Satz kann nur figürlich bewiesen werden, indem man beide Ziffern in Einsen (z. B. Punkte) auflöst und diese hinter einander stellt. So löst sich die $3 + 5$ in eine Reihe von acht Punkten auf (. . . | . . . . .); die Zahl dieser Punkte bleibt dieselbe, gleichviel ob man von links oder von rechts zu zählen anfängt, d. h. ob man die 3 zur 5 oder die 5 zur 3 addiert. Auch erhellt aus dieser Figuration zugleich die Allgemeingültigkeit dieses Satzes für jedwede Zahl, da die verschiedene Menge dieser Punkte auf die Gleichheit des Resultates, jenachdem man von links oder von rechts zu zählen anfängt, durchaus ohne Einfluß bleibt. Aehnlich kann der wichtige Satz, daß das Produkt **a b** gleich ist dem Produkt **b a**, nur figürlich in seiner Allgemeingültigkeit bewiesen werden. Es sei z. B. $a = 3$, $b = 5$. Hier läßt sich das Produkt immer in Einsen von der Figur eines Rechtecks auflösen:

$$b\left\{\begin{array}{ccc} \overbrace{\cdot \quad \cdot \quad \cdot}^{a} \\ \cdot \quad \cdot \quad \cdot \\ \cdot \quad \cdot \quad \cdot \\ \cdot \quad \cdot \quad \cdot \\ \cdot \quad \cdot \quad \cdot \end{array}\right.$$

Diese Figur, deren Seiten jene Zahlen darstellen, zeigt so anschaulich, wie in der Geometrie, daß das Produkt sich in seiner Größe nicht ändert, ob man nun die horizontalen Reihen der 3 fünfmal unter einander setzt, oder die vertikalen Reihen der 5 dreimal neben einander; die Menge der einzelnen Punkte bleibt in beiden Fällen dieselbe, also auch die Größe des Produktes. Ebenso erhellt aus dieser Figuration der Punkte anschaulich, daß von der ganzen Menge der Punkte (des Produkts) die Menge der Punkte, welche der eine Faktor befaßt, so vielmal abgezogen werden kann, als der andere Faktor Einheiten hat, was den obersten Grundsatz der Division ergiebt.

An diese Fälle schließt sich dann der Satz, daß $(a+b)\,c$ gleich ist $ac+bc$. Dieser Satz gehört zu den wichtigsten elementaren der Arithmetik; er läßt sich ebenfalls nur figürlich durch ein Rechteck beweisen:

a b
c

Diese Zusammenstellung ergiebt ebenso anschaulich wie in den vorhergehenden Fällen, daß das aus einer einfachen Zahl und einer Summe hervorgehende Produkt gleich ist der Summe der Produkte der einfachen Zahl mit den einfachen Zahlen jener ersten Summe, und daß auch dieser Satz allgemein für alle Zahlen gilt, da die Vermehrung der Punkte nur ein größeres Rechteck, aber immer ein Rechteck zur Folge hat, mithin die Folge ungeändert bleibt. Zugleich ergiebt dieses Rechteck, daß der Satz auch umgekehrt gilt; (c) $(a+b)$ ist ebenfalls gleich $ca+cb$. Ferner erhellt aus diesem Rechteck auch, daß $\frac{ac+bc}{c}$ gleich ist $a+b$ und daß $\frac{ac+bc}{a+b}$ gleich ist c. Auf Grund dieser obersten und nur figürlich beweisbaren Sätze lassen sich die weiteren Lehrsätze der Arithmetik

in derselben Weise durch Syllogismen mittels Subsumtion unter die vorstehend begründeten allgemeinsten Sätze beweisen, wie dies in der Geometrie mit den weiteren Lehrsätzen auf Grund jenes ersten von der Kongruenz der Dreiecke geschieht, welche in zwei Seiten und dem eingeschlossenen Winkel einander gleich sind. Insbesondere ergiebt sich die Anwendbarkeit dieser obersten Sätze auf die Lehrsätze über Potenzen und Wurzeln daraus, daß diese sich in Multiplikationen und Divisionen auflösen lassen. Ebenso ergiebt sich die Anwendbarkeit dieser Sätze auf Summen mit mehr als zwei Gliedern daraus, daß eine solche Summe sich in Summen von zwei Gliedern auflösen und umgestalten läßt.

Das Rechnen im täglichen Leben hat nur das Ziel, eine durch die Verhältnisse des Verkehrs gegebene Form einer Zahlgröße, unbeschadet ihrer Größe, in diejenige Form umzuwandeln, in welcher innerhalb des dekadischen Systems die höheren Zahlen dargestellt werden, da diese Form die geläufigste ist und jedermann gewöhnt ist, nur danach die auf Zahlen zurückgeführten Größen und Verhältnisse der Dinge sich vorzustellen. Auch hat dieses tägliche Rechnen es immer mit einzelnen bestimmten Zahlen zu thun. Die arithmetische Wissenschaft geht aber über diese Schranken hinaus. Ihr kommt es bei dieser Umwandlung der Zahlformen nicht auf die Gewinnung der dekadischen Form an, sondern sie untersucht die Gesetze dieser Umwandlung für alle überhaupt vorhandenen Formen. Deshalb ist sie genötigt, besondere sichtbare Zeichen für diese Formen zu bilden. Darauf beruhen die bekannten Zeichen des Plus $(+)$, des Minus $(-)$, der Multiplikation $(\times)$ und der Division $\left(:\text{ oder } \frac{a}{b}\right)$, zu denen dann noch weitere für verwickeltere Formen hinzutreten. Auch erhellt, daß es für die Auffindung der Gesetze, nach welchen die eine Form in die andere unbeschadet der Größe umgewandelt werden kann, gleichgültig ist, welche einzelnen bestimmten Zahlen dabei als die Elemente auftreten; vielmehr

liegt in dem Begriffe des Gesetzes, daß dasselbe für jede der verschiedenen einzelnen Zahlen ohne Ausnahme gelten muß. Daraus ergiebt sich die Notwendigkeit, für diese Elemente eine andere Bezeichnung aufzustellen, als die gewöhnliche dekadische Form. So wählte man dazu die Buchstaben des lateinischen Alphabets. Der Begriff dieser Buchstaben als Zahlzeichen darf aber nicht dahin aufgefaßt werden, als bezeichne der einzelne Buchstabe nur den Begriff der Zahl überhaupt, wie er in allen einzelnen enthalten ist, also mit Abtrennung der Bestimmtheit, sondern diese Buchstaben bezeichnen und verlangen bestimmte einzelne Zahlen, und es ist nur die Auswahl, welche bestimmte Zahlen man darunter vorstellen und der Formel unterstellen will, freigegeben. So enthalten diese in Buchstaben ausgedrückten verschiedenen Zahlformen, insofern sie die gleiche Größe auf verschiedene Weise ausdrücken, wirkliche Gesetze, oder Lehrsätze, gleich denen der Geometrie; die Formel $(a+b)^2 = a^2+2ab+b^2$ bezeichnet z. B. das Gesetz für die Gestalt der zweiten Potenz einer zweigliedrigen Größe. Die Richtigkeit dieses Gesetzes wird, wie in der Geometrie, durch Subsumtion unter frühere bereits bewiesene Lehrsätze dargethan. Was in der Geometrie hierbei die Hilfslinien leisten, leistet hier die Ausführung der Umgestaltung der einen Form in die andere vermittelst der auf Grund der elementaren Lehrsätze ausgeführten Rechnung. In dieser Weise ergiebt z. B. die Umgestaltung von $(a+b)$ $(a+b)$ zunächst das Produkt $(a+b)\,a=a^2+ab$ und dann das Produkt $(a+b)\,b=ab+b^2$, und diese ergeben durch Summierung den Lehrsatz $a^2+2ab+b^2$, welcher als solcher eine andere Gestalt hat, als die ausgeführten Rechnungsoperationen, durch die man zu diesem Resultate gelangt ist. So zeigt die Arithmetik genau dieselbe Weise des Fortschritts, wie die Geometrie. Beide begründen die ersten elementaren Lehrsätze, wozu in der Geometrie auch der bekannte von den Parallellinien gehört, auf unmittelbarer Anschauung, und beide beweisen dann ihre weiteren Lehrsätze dadurch, daß sie zeigen, wie

dieselben nur in Besonderungen jener obersten elementaren Gesetze bestehn.

d) Das mathematische Verhältnis.

Bisher sind die einzelnen Zahlen nur nach ihren verschiedenen Formen für sich betrachtet und mit einander verglichen worden. Die Natur der Zahlen gestattet aber auch das Verhältnis zweier Zahlen zu einander als eine selbständige Zahlengröße aufzufassen und dadurch die Verhältnisse mehrerer Zahlenpaare mit einander zu vergleichen. An sich ist Verhältnis nur ein anderes Wort für Beziehung; es ist deshalb nur innerhalb des Denkens und nicht im Sein vorhanden. Es setzt, wie jede Beziehung, Mehrere voraus, welche dadurch auf einander bezogen werden. Bei den Zahlen wird dieses Verhältnis nur auf deren Größe bezogen, und deshalb kann dieses Verhältnis selbst durch eine Zahl ausgedrückt werden. Das arithmetische Verhältnis stützt sich auf die Differenz zwischen der kleineren und größeren Zahl eines Paares; das geometrische stützt sich auf den Quotienten bei der Division der kleinern Zahl in die größere eines Paares; sind diese Differenzen oder Quotienten bei mehreren Paaren gleich, so stehn sie in gleichem Verhältnis, trotzdem daß die Zahlen des einen Paares an Größe von denen des anderen Paares sehr verschieden sein können. Die Aufgabe der Arithmetik hierbei ist zunächst die, entweder die Differenz oder den Quotienten eines Zahlenpaares zu ermitteln oder zu einer Differenz oder zu einem Quotienten das Zahlenpaar zu bieten, dessen Verhältnis sie ausdrücken. Die Lösung dieser Aufgabe ergiebt sich unmittelbar aus dem Begriffe des Verhältnisses. Die Differenz oder der Quotient kann auch mittelbar durch ein Verhältnis gegeben sein, und für das weiter zu suchende gleiche Verhältnis kann die eine Zahl schon bestimmt sein; dann fällt die Aufgabe in die sogenannten Proportionsrechnungen. Sowohl in der Natur wie im Verkehrsleben finden namentlich geometrische Verhältnisse vielfach statt, bei denen diese Rechnung nicht entbehrt werden kann. Die

Anwendung derselben auf die geometrischen Gestalten hat zu der analytischen Geometrie geführt, welche von Descartes begründet worden ist. Diese Anwendung setzt die Umwandlung der kontinuierlichen Größen in diskrete voraus, die indes für die Wissenschaft selbst im bloßen Vorstellen genügend vollzogen werden kann. Erst dadurch wird es möglich, die Gesetze der Zahlenlehre auf die geometrischen Gestalten anzuwenden, und das Ziel dabei besteht überall in der Umwandlung geometrischer Linien- und Flächen- und Körperverhältnisse in Zahlenverhältnisse oder in der Umwandlung dieser in jene.

Die Zeichen + und — dienen zunächst für die Bezeichnung des Addierens und Subtrahierens; sie setzen als solche immer eine zweite Zahl voraus, zu welcher sie addiert, oder von welcher sie abgezogen werden sollen. Indes hat die Entwickelung der Arithmetik allmählich dahin geführt, mit diesen Zeichen eine Qualität der Zahlen zu verbinden, so daß die so bezeichneten Zahlen als selbständige Größen für sich auftreten; sie werden dann positive und negative Zahlen genannt. Dadurch treten sie auch in die Multiplikation und Division und in die höheren Rechnungen als selbständige Elemente ein, und infolgedessen entstand die Frage, welche Qualität das Produkt habe, wenn als Multiplikator eine negative Zahl auftritt. Ist das „negativ“ zu einer Beschaffenheit gemacht, so erhellt, daß diese Beschaffenheit bei dem Multiplizieren selbst nicht in Betracht kommen kann, ähnlich wie man nur mit der 3, aber nicht mit 3 Ellen multiplizieren kann; der Multiplikator kann nur eine unbenannte Zahl sein. Anderseits konnte diese negative Beschaffenheit des Multiplikators nicht unbeachtet bleiben. Denn, wenn der Multiplikandus eine positive Zahl war, so konnte das Produkt auch dadurch erreicht werden, daß die negative Zahl so viel mal zu sich addiert wurde, als die positive Einheiten hatte, und dann ergab sich eine Summe von negativen Zahlen, die selbst negativ bleiben mußte. Darauf stützte man den Satz, daß die Multiplikation von positiven mit negativen Zahlen oder umgekehrt die gleiche Summe wie bei bloß positiven Zahlen ergebe, aber mit negativer Qualität. — Es blieb dann noch die Frage, welche Qualität das Produkt von zwei negativen Faktoren habe. Hier bot sich der Ausweg, den Multiplikator zunächst als eine unbenannte Zahl zu behandeln und das so gewonnene Produkt negativ zu setzen. Da nun das Produkt aus einem negativen und positiven Faktor schon ein negatives ist, so mußte die dann eintretende Negation dieses negativen Produkts als doppelte Negation dasselbe wieder zu einem positiven machen, und es ergab sich so das Gesetz, daß die Multiplikation zweier negativen Faktoren ein positives Produkt ergebe. Damit waren auch die Gesetze für die Qualität des Quotienten bei der Division mit Zahlen von verschiedener Qualität gewonnen. Gleichzeitig führte dies zu dem Begriffe von unmöglichen und imaginären Zahlen, insofern die Quadratwurzel einer negativen Zahl sich als eine unmögliche ergab, während die Quadratwurzeln von Zahlen, die keine zweite Potenz von wirklichen Zahlen darstellen, sich nur als irrationale Zahlen ergaben, d. h. als Zahlen, die zwar nicht als unmöglich gelten können, aber die weder durch ganze Zahlen noch durch Brüche ausgedrückt werden können. Ein Bild der positiven und negativen Zahlen geben im Sein diejenigen Kräfte, welche sich nach Graden messen lassen und bei denen die Wirkung der einen durch die Wirkung der anderen bei gleichen Graden beider völlig aufgehoben oder in Null verwandelt wird. Dies sind vorzüglich die bewegenden Kräfte, wenn sie in gerade entgegengesetzter Richtung wirken. Auch können analoge Verhältnisse, wie Vermögen und Schulden, Kälte und Wärme &c., als negative und positive Zahlen behandelt und so der Rechnung unterworfen werden. Dagegen eignen sich Schmerz und Lust schon nicht zu dieser Behandlung, weil sie zwar als Gegensätze gelten, aber doch einander keineswegs aufheben, sondern gleichzeitig neben einander bestehn können, und beide sich auch jeder bestimmten Messung entziehen. Die Rechnung mit solchen, als positiv und negativ qualifizierten Zahlen

kann deshalb auf seiende Gegenstände nur dann angewendet werden, wenn die hier angegebenen Bedingungen bei ihnen angetroffen werden.

e) Das Unendlich-Kleine.

Um die Natur der krummen Linien näher zu bestimmen, hat man zwei gerade Linien benutzt, die bei dem einfachsten Fall senkrecht auf einander stehn und mit Abszisse und Ordinate bezeichnet werden. Das Verhältnis zwischen Abszisse und Ordinate bleibt für die verschiedenen Stellen der krummen Linie, trotzdem, daß sie parallel gezogen worden, nicht das gleiche, sondern verändert sich. Aus der geometrischen Natur der krummen Linien läßt sich indes für viele krumme Linien eine Formel ermitteln, welche das Gesetz für diese Veränderung des Verhältnisses zwischen Abszisse und Ordinate ausdrückt und als solches für alle Punkte der krummen Linie gültig bleibt. Ein solches ist z. B. die Formel $y = \sqrt{(2ax - x^2)}$ für den Kreis; d. h. die Größe der Ordinate y ergiebt sich für jeden beliebigen Punkt des Kreisumringes, wenn man die dazu gehörige Abszisse x mit dem Durchmesser des Kreises $(2a)$ multipliziert, davon das Quadrat von x abzieht und aus dem Rest die Quadratwurzel zieht. Es ist nun für die Lösung vieler Aufgaben in der Mathematik von Wichtigkeit, zu ermitteln, wie die Ordinate sich verändert, wenn die Abszisse nur um einen unendlich kleinen Teil vergrößert wird. Aus dem Verhältnis zwischen diesem unendlich kleinen Teil der Abszisse zu dem unendlich kleinen Teil der Ordinate kann dann z. B. die Länge der Subtangente und somit auch die Lage der Tangente für einen bestimmten Punkt der krummen Linie abgeleitet werden, indem man annimmt, daß der Ort, wo die Tangente die krumme Linie berührt, von dem Ort, der durch eine unendlich kleine Vergrößerung der Abszisse bestimmt wird, auch nur um eine unendlich kleine Größe verschieden ist, d. h. mit jenem Orte eigentlich zusammenfällt. Die Berechnung der Ordinate für die um ein Unendlich-Kleines vermehrte Abszisse geschieht dabei nach derselben Formel und nach den gewöhnlichen Rechnungsregeln, nur mit dem einen Unterschiede, daß alle dabei sich ergebenden höheren Potenzen des Unendlich-Kleinen im Verhältnis zu diesem, und im Endresultate auch das Unendlich-Kleine selbst im Verhältnis zu den endlichen Größen bei der Summierung der Glieder der Formel weggelassen werden.

Das Merkwürdige bei diesem Verfahren ist nun, daß das auf diese Weise gefundene Resultat mit dem auf streng geometrische Weise erlangten Resultate genau übereinstimmt, obgleich doch bei jener Rechnung ein Teil der Summenglieder außer acht gelassen worden ist. Ein solches Vernachlässigen gewisser Größen, bloß weil sie sehr klein sind, widerspricht an sich den obersten Grundsätzen der Arithmetik; da aber dennoch das schließliche Ergebnis mit dem geometrischen genau übereinstimmt, also unzweifelhaft richtig ist, so hat man seit Newton und Leibniz, welche als die Erfinder der Rechnung des Unendlichen gelten, sich bemüht, diese Uebereinstimmung einer gegen die Gesetze der Arithmetik verstoßenden Rechnung mit dem streng-geometrischen, also mit dem genau wahren Resultate auf irgend eine Weise zu erklären. Die bisherigen Erklärungen haben sich indes nur in Veränderung des Namens bewegt. Man hat das Unendlich-Kleine als Grenzbegriff, oder als verschwindende Größe bezeichnet; indes bleibt dabei die Schwierigkeit ungelöst, sobald man das Unendlich-Kleine als wirkliche Größe behandelt; denn dann kann auch die äußerste Kleinheit derselben die Beseitigung derselben aus der Rechnung oder ihrem Resultate nicht rechtfertigen.

Auch die neuere Philosophie hat sich mit diesem Rätsel beschäftigt, und Hegel hat die Frage eingehend und gründlich in seiner Logik behandelt. Er sagt dort sehr richtig: „Die „Mathematik weiß mit ihrem eigenen Begriffe des Unendlichen und daher auch mit der Ableitung des Verfahrens, „welches der Gebrauch des Unendlichen nötig macht, nicht „ins Reine zu kommen!" Die Lösung dieses Rätsels gehört indes auch für die Philosophie zu ihren schwersten Aufgaben.

Hegel hat richtig angedeutet, daß dessen Lösung aus dem Begriff des *Zahlen-Verhältnisses* entnommen werden müsse; wenn er aber das Unendlich-Kleine für „eine Größenbestimmtheit in qualitativer Form" erklärt, so ist dies ein unvorstellbarer Begriff, der von dem Realismus nicht angenommen werden kann. Vielmehr ist das Unendlich-Kleine, als ein Selbständiges, den endlichen Größen gegenüber ein *Nichts der Größe* oder eine Null, und die Arithmetik verletzt deshalb ihre Gesetze nicht, wenn sie dieses, in die Rechnung zunächst als ein Unbestimmtes aufgenommene Unendlich-Kleine im letzten Resultate, wo es darauf ankommt, dasselbe zu endlichen Größen zu addieren oder von denselben zu subtrahieren, auch als ein Nichts behandelt. Seine Eliminierung aus der Schlußformel ist deshalb nicht bloß zulässig, sondern notwendig. Allein diese Natur des Unendlich-Kleinen den endlichen Größen gegenüber schließt nicht aus, daß Unendlich-Kleines *gegen einander* einen Unterschied haben kann, welcher es ebenso befähigt, ein *Verhältnis* auszudrücken, wie die endlichen Größen dies vermögen; denn der Wert eines Verhältnisses ist von der absoluten Größe der Zahlen, welche das Verhältnis ausdrücken sollen, unabhängig. So weit also das Unendlich-Kleine als Bezeichnung eines *Verhältnisses* in dem Resultate einer Rechnung auftritt, ist dieses *Verhältnis* kein Nichts, sondern hat dieselbe Bestimmtheit, wie ein durch endliche Zahlgrößen ausgedrücktes Verhältnis, und es kann deshalb ebenso, wie dieses, zur Bestimmung des zweiten endlichen Gliedes dienen, das zu einem gegebenen endlichen Gliede in demselben Verhältnisse stehn soll, in welchem die unendlich-kleinen Glieder *zu einander* stehn.

Das will sagen: Das Unendlich-Kleine ist nur ein *relatives Nichts*, ein Nichts nur in *Beziehung* auf endliche Größen; abgesehen von dieser Relativität wiederholen sich in dem Gebiete des Unendlich-Kleinen dieselben Unterschiede der Größe und der Zahlformen, wie in dem Gebiete der endlichen Größen. Deshalb können auch die *Zahlen-Verhältnisse* ebenso bestimmt und scharf in dem Gebiete des Unendlich-Kleinen, wie in dem der endlichen Größen ausgedrückt werden, und deshalb kann auch das Unendlich-Kleine als Element in die Rechnung mit endlichen Größen eingeführt und nach den für endliche Größen aufgestellten Regeln behandelt werden. Nur in dem schließlichen Resultate hat, der Natur dieses Unendlich-Kleinen gemäß, dasselbe endlichen Größen gegenüber nur in so weit eine Bedeutung, *als es ein Verhältnis ausdrückt*. So weit dieses aber nicht der Fall ist, muß es den endlichen Größen gegenüber als ein Nichts beseitigt werden, wenn das Resultat einen endlichen Wert richtig bezeichnen soll. Dieselben Grundsätze gelten demgemäß auch für das Unendlich-Kleine einer höheren Ordnung gegen das einer niederen Ordnung. Damit dürften die scheinbaren Widersprüche, welche dem mathematischen Unendlich-Kleinen anhaften, beseitigt und der Rechnung des Unendlichen die gleiche feste Grundlage und Berechtigung wie den übrigen Teilen der Arithmetik gegeben sein. Dieselbe findet bekanntlich ihre wichtigste Anwendung in den Berechnungen der krummen Bahnen, welche ein von einem Stoß und einer stetig anziehenden Kraft zugleich bewegter Körper durchläuft.

B. Psychologie.

I. Gegenstand der Psychologie.

Vermittelst der Selbstwahrnehmung (S. 23) erhält der Mensch ein Wissen von den Zuständen und Eigenschaften eines Gegenstandes, welcher nicht wie das durch die Sinne Wahrgenommene außerhalb seiner, in den Raum gesetzt wird, sondern innerhalb seiner, so daß das Wahrgenommene mit dem Wahrnehmen gleichsam zu *einem* Gegenstande verschmilzt. Dieser *eine* Gegenstand wird die *Seele* des Menschen genannt, und die Selbstwahrnehmung bietet sie als ein von dem Leibe, als einem Gegenstande der Sinneswahrnehmung, durchaus Verschiedenes. Die von der Selbstwahrnehmung dem Wissen zugeführten Zustände der Seele

haben eine eben so große Mannigfaltigkeit, wie die Gegenstände der Sinneswahrnehmung; das Denken tritt auch bei ihnen trennend und verbindend hinzu, und darauf beruht die oberste Einteilung dieser Zustände der Seele in Gefühle und Begehrungen, welche dann, ähnlich wie die oberen Begriffe der sinnlichen Gegenstände, in eine Reihe von Arten und Unterarten sich ordnen lassen. Neben diesen seienden Zuständen der Seele bestehen die wissenden, welche durch das Wissen selbst, das nicht bloß seinen Inhalt sondern auch seine Form weiß (S. 57), zur Kenntnis der Seele gelangen. Der Unterschied derselben von den seienden Zuständen ist bereits S. 24 dargelegt worden. Indem in diesem Abschnitt von dem Inhalte des Gewußten abgesehen wird und das Wissen nur als ein Zustand der Seele aufgefaßt und untersucht wird, kann es als ein seiender Zustand behandelt werden. In den früher (S. 50) dargelegten Wissensarten ist bereits auf dieses seiende Element, welches dem menschlichen Wissen anhängt, aufmerksam gemacht worden.

Auf dem Wege der Selbstwahrnehmung kann ein reiches Wissen von den Zuständen der Seele erlangt werden, und die Wissenschaft von der Seele hat die in diesen Zuständen enthaltenen Begriffe und Gesetze durch dieselbe induktive Methode, wie sie bei den Naturwissenschaften geübt wird, festgestellt und in ein System gebracht. So wie aber aus den Naturwissenschaften sich allmählich eine Naturphilosophie absondert und die höchsten hier geltenden Begriffe und Gesetze zu ihrem Gegenstande nimmt, so sondert sich auch eine Seelenphilosophie allmählich aus der Seelenwissenschaft ab, welche in ähnlicher Weise die höchsten hier auftretenden Begriffe und Gesetze zum Gegenstande nimmt. Gewöhnlich wird die besondere Seelenwissenschaft die empirische Psychologie und die Seelenphilosophie die rationale Psychologie genannt. Es ist deshalb irrig, wenn diese Seelenphilosophie den Wahrnehmungsinhalt von sich abhalten, und rein durch das Denken diese höchsten Bestimmungen über die Seele gewinnen will. Kant hat bereits das Falsche in den Schlüssen,

durch welche solche Meinung einen Inhalt zu gewinnen sucht, dargelegt, und die realistische Philosophie hat daher auch in diesem Gebiete ihren Inhalt nur aus der Wahrnehmung zu entnehmen.

Zunächst erhellt daraus, daß ein jeder nur seine eigene Seele wahrnehmen kann und eine unmittelbare Erkenntnis fremder Seelen dem Menschen versagt ist. Selbst die Mitteilungen, welche ein Anderer über seine Seelenzustände macht, sind nur dadurch verständlich, daß man bereits ähnliche Zustände in sich wahrgenommen hat. Deshalb kann der Inhalt der Gefühle und Begehrungen nur durch Selbstwahrnehmung an der eigenen Seele erfaßt werden, und keine Beschreibung oder Definition und kein bloßes Denken ist diese durch die Selbstwahrnehmung gewährte Kenntnis zu ersetzen imstande. Daher die Wichtigkeit des *γνῶθι σαυτόν*, des: Erkenne dich selbst. Alle Kenntnis anderer Menschen, alles Verständnis ihres Fühlens und Wollens, ihrer Charaktere und Handlungen beruht auf der Erkenntnis des eigenen Selbst; ein Gefühl, welches man noch nicht selbst empfunden hat, bleibt trotz aller Beschreibung und der ausführlichsten Schilderung durch einen Anderen ein unbekannter und unverstandener Zustand. Mit den seienden Zuständen der Seele verbinden sich jedoch nach festen Gesetzen Bewegungen und andere Veränderungen des Leibes, welche sich namentlich an dem Gesicht und in den Bewegungen der Glieder offenbaren. Diese sinnlich wahrnehmbaren Veränderungen des Leibes stehen in einem so innigen Kausalnexus mit den Zuständen der Seele, daß sie für den, welcher sich selbst und andere Menschen viel beobachtet hat, ein zuverlässiges Mittel werden, von ihnen auf den Seelenzustand Anderer zu schließen. Auch können diese äußeren Veränderungen nur wenig durch den Willen zurückgehalten oder künstlich ersetzt werden, und deshalb bieten sie ein zuverlässigeres Mittel für die Erkenntnis der inneren Zustände eines Anderen, als dessen sprachliche Mitteilung, wo überdem die Verhüllung und Verstellung leichter ausführbar ist. So werden diese sinnlich wahr-

nehmbaren Veränderungen am Körper und demnächst die sprachliche Mitteilung allerdings ein Mittel, fremde Seelen kennen zu lernen; aber diese Erkenntnis bleibt doch nur eine mittelbare und beruht im letzten Grunde auf der Kenntnis, welche man von seinen eigenen Seelenzuständen durch Selbstwahrnehmung erlangt hat. Dies gilt selbst für Zustände des Wissens, und deshalb begreifen dumme Menschen viele Zustände im Denken gescheiter Menschen nicht.

Alle Zustände der Seele, welche die Selbstwahrnehmung bietet, sind fließend und gemischt; d. h. diese Zustände befinden sich in einer stetigen Veränderung, welche bald langsamer, bald schneller vor sich geht, und diese Zustände zeigen zu jeder Zeit ein Gemisch von Gefühlen, Begehrungen und Wissensarten, bei welchen indes ein Element gegen die anderen mehr oder weniger an Stärke hervortreten und damit die anderen so abschwächen oder verdunkeln kann, daß die Selbstwahrnehmung deren Dasein kaum oder gar nicht bemerkt. Dadurch wird die Selbstbeobachtung außerordentlich erschwert; starke Erregungen nehmen der Seele die Ruhe und Aufmerksamkeit, deren das Beobachten bedarf, und schwache Zustände werden durch die der Beobachtung zugewendete Aufmerksamkeit leicht verändert oder ausgelöscht. Auch fehlt der Selbstbeobachtung das Mittel des Messens und Wägens. Aus diesen Gründen kann das Thatsächliche bei den Seelenzuständen viel weniger bestimmt festgestellt werden als bei äußeren Gegenständen und Vorgängen, und die Benutzung der Mathematik und ihrer Rechnungen bleibt für das seelische Gebiet so lange ausgeschlossen, als die Zustände hier nicht zuvor durch irgend eine Hypothese in meßbare Gegenstände umgewandelt sind. Infolgedessen besteht ein Streit, ob die menschliche Erkenntnis des Körperlichen oder die des Seelischen die genauere sei. Die Selbstbeobachtung bedarf ferner keines Organs; sie ist völlig unvermittelt und scheint tiefer in die Natur ihres Gegenstandes einzudringen, sein Wesen vollständiger dem Wissen zu offenbaren; aber es fehlt ihr die hohe Zuverlässigkeit und Schärfe, welche die Beobachtung äußerer Gegenstände erreichen kann,

so wie die Möglichkeit, daß Mehrere denselben Gegenstand gleichzeitig beobachten.

II. Das Ich.

Man kann nun fragen: Weshalb nimmt man die durch die innere Wahrnehmung erfaßten Zustände als *seine eignen*? Weshalb gelten sie nicht ebenso als etwas Fremdes, wie die sinnlichen Gegenstände? Indem man sie die *seinen* nennt, tritt der Begriff des Ich hervor, das in allen einzelnen wahrgenommenen Zuständen dasselbe bleibt und sie sämtlich zu einer Einheit verbindet, wodurch sie *einer* Seele angehören, und zwar einer Seele, die man selbst ist. In diesem Ich, dessen sich jeder fortwährend bewußt ist und das ununterbrochen in dem Dasein des Einzelnen als dessen Kern empfunden wird, ist das begriffliche, sich immer gleichbleibende Moment leicht herauszuheben; ebenso die stetige zeitliche Dauer desselben und die einende Kraft, welche alle verschiedenen einander folgenden Zustände zu denen *einer* Seele verbindet; allein alle diese Bestimmungen treffen nicht jene Eigentümlichkeit des *Ichs*, für die vergeblich ein anderes Wort gesucht wird und die ebensowenig zerlegt und definiert werden kann. Jene vorgenannten Bestimmungen können auch bei Gegenständen, die dem Ich fremd sind, vorhanden sein; aber das Ich, dieses Fühlen aller Zustände als der eigenen, dieses Beziehen auf ein Zentrum, welches das Ich selbst ist, kann in jedem Menschen nur als sein *eigenes Innerstes* bestehen. Es können deshalb von dem Ich alle besonderen Zustände der Seele im Denken abgesondert werden, und dennoch bleibt das Ich als der namenlose Kern, der sie alle durchwirkt. Zugleich erscheint das Ich, indem alles Besondere von ihm abgetrennt gedacht werden kann, als völlig inhaltsleer, und doch ist es der seiende Punkt, in dem allein der Mensch sich als sich selbst besitzt. In jeder Lust, in jedem Schmerze, in jedem Begehren, in jeder Wissensart wird nicht bloß der seiende Inhalt dieser Zustände empfunden,

sondern sie werden auch als die meinen empfunden; ich fühle den Schmerz, die Lust ꝛc.

Es ist deshalb vergeblich, dieses Ich definieren und seine Natur zergliedern zu wollen. Man kann sagen, es ist ein durchaus Einfaches, sich stets gleich Bleibendes, alle Zustände Durchdringendes ꝛc.; aber alle diese Bestimmungen treffen die Eigentümlichkeit des Ich nicht, sie können auch anderwärts angetroffen werden. Das Ich ist ein Seiendes; es wird empfunden; aber es wird nicht für sich und getrennt von den besonderen Zuständen der Seele wahrgenommen, sondern nur als diese durchdringend und sie einend. Das trennende Denken kann dieses alle Zustände durchdringende Ich von diesen Zuständen absondern; aber damit ist für seine Erkenntnis nichts gewonnen. Es ist falsch, wenn man das Ich gleichsam als den bleibenden und beharrenden Extrakt aus dem Fühlen, Begehren und den Wissenszuständen auffaßt, der einen gewissen beharrlichen Teil aus allen diesen Zuständen in sich befasse; das Ich ist vielmehr leer von allen diesen Besonderungen und doch ein Seiendes, dessen eigner Inhalt unaussprechbar ist und für dessen Bezeichnung man immer auf das Ich und die von ihm abgeleiteten Worte zurückkommen muß. Auf der steten Empfindung dieses Ichs in allen Zuständen beruht das Selbstbewußtsein; es ist das dem seienden Ich anhaftende Wissen seiner selbst. Deshalb ist man sich seiner, als eines Identischen, bei allem Wechsel der Zustände bewußt. Dieses Selbstbewußtsein kann zuzeiten, wie bei Ohnmachten, erlöschen; allein das seiende Ich bleibt davon unberührt, und solche Lücken in dem stetigen Lauf des Selbstbewußtseins werden durch die Erinnerung ergänzt.

Auf diesem hier geschilderten Ich beruht die Persönlichkeit des einzelnen Menschen. Das Ich, wie die Persönlichkeit sind in ihrer gegenständlichen Natur in jedem Menschen vollkommen gleich; der Unterschied der einzelnen Persönlichkeiten und Ichs liegt lediglich darin, daß jeder nur sich allein als Ich erfassen kann. Diese vielen an sich durchaus gleichen Ichs erhalten nur mittels dieses Erfassens durch die verschiedenen Einzelnen einen Unterschied, der gegenständlich nicht an ihnen besteht. Deshalb beruht der verschiedene Wert der Menschen nicht auf dem Ich, sondern auf den von diesem Ich durchzogenen besonderen Zuständen der Seele. Dasselbe Ich kann aus einem tugendhaften ein lasterhafter Mensch, aus einem gescheiten ein dummer werden; alle diese Veränderungen, so wichtig sie sind, treffen das Ich nicht. Weil aber dennoch das Ich von jedem Menschen als sein eigentlicher Kern empfunden wird, so stützt sich darauf der Grundsatz von der Gleichheit aller Menschen, welcher in der sittlichen Welt als eine Macht sich geltend macht, die alle Unterschiede der menschlichen Gesellschaft zu vertilgen strebt.

III. Die idealistischen Systeme.

Bei Hegel gilt das Ich als der Urquell aller besonderen seelischen Zustände, die sich mit ihm zur Einheit verbinden. Das Ich ist ihm daher der lebendige Begriff, welcher nicht bloß das Gemeinsame, sondern auch das Besondere in sich trägt, dieses aus seiner Einfachheit hervorquellen läßt und wieder in sich zurücknimmt. Es ist dies ein poetischer Versuch, diese schwierige Frage zu lösen. Die idealistische ältere Psychologie hat die Seele für eine Substanz erklärt, die einfach und numerisch identisch beharrt; man glaubte auf diese Weise das Wesen der Seele am vollkommensten erfaßt zu haben. Indes bemerkt man leicht, daß in diesen drei Bestimmungen nur Einzelnes aus der obigen Darlegung aufgenommen ist, und daß gerade die eigentümliche Natur des Ichs dabei übergangen ist. Nach realistischer Auffassung ist die Substanz kein für die Seele passendes Wort, weil es im strengen Sinne nur eine Beziehungsform innerhalb des Denkens bezeichnet (S. 46); deshalb ist das Sein der Seele damit nicht ausgedrückt. Die Einfachheit ist nur in dem Ich enthalten, in der Seele aber nicht, da die

mannigfachsten Zustände in ihr gleichzeitig bestehn und ebenso mannigfach sich ablösen. Man kann wohl sagen, daß diese Zustände zu einer Einheit verknüpft sind; aber Einfachheit und Einheit ist nicht dasselbe; vielmehr erscheint nur jenes Ich gerade als das, was den mannigfachen Inhalt der Seele zur Einheit verbindet. Das Numerisch-Identische der Seele ist ebenfalls nur durch das Ich vermittelt und auch nur dieses Ich ist das wahrhaft eine, immer sich gleich Bleibende, während die besonderen Zustände der Seele sich einander ohne Unterlaß ablösen.

Alles, was die Selbstwahrnehmung dem Wissen von den Zuständen der Seele bietet, zeigt sich durchaus verschieden von dem, was die sinnliche Wahrnehmung von dem äußerlich Seienden dem Wissen zuführt. Hierauf beruht der Unterschied zwischen dem geistig- und körperlich-Daseienden. Insbesondere finden sich an den seelischen Zuständen keine räumliche Ausdehnung, keine räumliche Gestalt, keine räumliche Bewegung und keine Qualitäten, wie Farben, Licht, Ton, Wärme, Geschmack, Geruch, Druck ꝛc. Umgekehrt findet sich an dem sinnlich Wahrgenommenen keine jener Bestimmungen, welche die Selbstwahrnehmung bietet; die sinnlichen Gegenstände sind nicht unausgedehnt, nicht gestaltlos; die Sinneswahrnehmung zeigt an ihnen weder Gefühle, noch Begehrungen, noch Wissenszustände. Nur an den Tieren wird auf Grund ähnlicher sinnlich wahrnehmbarer Veränderungen ihres Leibes und ihrer Glieder auf das Dasein einer in ihnen enthaltenen Seele ebenso geschlossen, wie dies in Bezug auf andere Menschen von einem Jeden geschieht. Jenes sinnlich wahrnehmbare Verhalten der Tiere ist wegen seiner mannigfach von dem Benehmen des Menschen abweichenden Natur zugleich der Grund, die Seelen der Tiere in vielen Stücken niedriger und beschränkter anzunehmen, als die Seelen der Menschen. Ob eine solche beschränkte Beseelung auch bei den Pflanzen, ja selbst bei den unorganischen Körpern und insbesondere bei den zu einem System verbundenen Sonnen, Planeten und Kometen besteht, ist eine vielfach

aufgeworfene und selbst noch in neuerer Zeit zuweilen bejahend beantwortete Frage. Aristoteles hat die Weltkörper für beseelt erklärt. Der Realismus kann diese Frage weder bejahen noch verneinen. Die Verneinung liegt allerdings sehr nahe, da schon die Tiere, je mehr sie sich den Pflanzen nähern, an seelischer Thätigkeit so abnehmen, daß mit dem Uebergang zu den Pflanzen das Seelische erloschen erscheint. Auch beruht alles, was für die Bejahung der Frage bis auf die neueste Zeit beigebracht worden ist, auf Hypothesen, denen selbst die Bedingungen der Wahrscheinlichkeit noch abgehen.

IV. Dualismus und Monismus.

Dagegen hat die Philosophie von alten Zeiten ab sich gesträubt, den Dualismus anzuerkennen, der im gewöhnlichen Vorstellen durch die Unterscheidung von Seele und Leib festgehalten wird. Man hat diesen Dualismus auf zwei verschiedenen Wegen zu einem Monismus aufzuheben gesucht; entweder wurde das Seelische zu einem Körperlichen gemacht oder umgekehrt das Körperliche zu einem Seelischen. Jenes ist die materialistische, dieses die spiritualistische Richtung. Doch haben manche Philosophen, wie z. B. Plotin, in anderer Wendung über Leib und Seele ein höheres, ein unbekanntes Etwas als Erstes aufgestellt, welches sich als solches erst in Körperliches und Seelisches besondert habe. Die alten griechischen Naturphilosophen ließen die Seele aus körperlichen Elementen bestehen; auch die Stoiker und Epikureer sahen in ihr eine Verbindung der feinsten körperlichen Atome. In den idealistischen Systemen Platons, Aristoteles' und Plotins herrscht die entgegengesetzte Lehre; das Geistige, als Idee, oder als Form (εἶδος) oder als das Eine, ist das Erste, und das Körperliche geht aus ihm hervor. In der christlichen Glaubenslehre herrscht der Dualismus, und deshalb blieb dieser auch im Mittelalter herrschend. Erst Spinoza kehrte zu dem Monismus zurück, aber in der Weise, daß er Körperliches und Geistiges für

identisch erklärte und den Unterschied beider als Unterschied in der Auffassung derselben behauptete. Bei Hegel ist das Logische das Frühere, das Körperliche und die Natur ist nur die erste Negation in der Entwickelung; sie ist der Begriff in seinem Anders-Sein; durch die Negation dieser Negation wird die Natur zum Geiste. Locke hielt an dem Dualismus fest; erst die Encyklopädisten in Frankreich nahmen die ältere griechische Ansicht wieder auf, wonach die Seele ein Körperliches ist. In dem modernen Materialismus ist diese Auffassung zu einem auf Beobachtung gestützten Systeme ausgebildet worden.

Die höhere Wertschätzung, welche der Monismus beansprucht, stützt sich auf jene wissenschaftlichen Gefühle (S. 86), welche nach Einheit des Mannigfachen verlangen; allein näher betrachtet ist auch er genötigt, sofort aus der Einheit zu dem Unterschiede von Geistigem und Körperlichen zurückzukehren und danach das System weiter einzuteilen. Jene Einheit, mit der er beginnt, ist entweder, wie bei Plotin, etwas Unfaßbares und Leeres, oder es wird das eine von beiden, der Leib oder die Seele, als das Erste gesetzt; dann bleibt die Entstehung des Andern aus jenem unfaßbar, und diese Unfaßbarkeit wird durch die hypothetisch gesetzten Begriffe der Idee, oder Form, oder Entwickelung nur verhüllt, aber nicht beseitigt. Es liegt dies in dem unaustilgbaren völligen Gegensatz dessen, was die Sinnes-, und dessen, was die Selbstwahrnehmung bietet. In jedem von beiden Gebieten kann man allenfalls das eine dem andern substituieren, so z. B. Farben in Bewegungen umwandeln; allein eine Ableitung des Geistigen aus dem Körperlichen, oder umgekehrt, widersteht wegen der durchgreifenden und gänzlichen Verschiedenheit beider allen Versuchen des Denkens. Was daher der Monismus in der Einheit seiner Spitze gegen den Dualismus voraus hat, entbehrt er wieder in der Besonderung seines Einen. Der moderne Materialismus hat allerdings durch eine Menge feiner Beobachtungen und geschickter Versuche die Identität der seelischen Zustände mit

den körperlichen Zuständen des Gehirns und Rückenmarks näher zu begründen unternommen, und diese Thatsachen haben unzweifelhaft den innigsten Zusammenhang zwischen beiden dargelegt; allein der Materialismus verwechselt bei seinen darauf gestützten Schlüssen die Identität mit bloßer Kausalität. Letztere ist unzweifelhaft in hohem Grade von ihm nachgewiesen worden; allein diese ist auch von den dualistischen Systemen nie bestritten worden. Aus dieser Kausalität zwischen beiden folgt aber noch keine Identität beider, die doch der Grundgedanke des Materialismus ist. Im Körperlichen kommt man auch mit den feinsten Teilchen und den feinsten Kräften nicht weiter als zu Stößen und Schwingungen der Atome oder Kraftzentren, und es bleibt für den Menschen unmöglich, in diesen Stößen und Bewegungen dasselbe wiederzufinden, was er in seinen Gefühlen und Begehrungen empfindet, was in seinem Wissen sich als das wunderbare Spiegelbild des Seienden darbietet, und was in seinem begrifflichen Trennen und Beziehen sogar jeder noch so entfernten Analogie mit Körperlichem widersteht.

Eine andere Wendung für diese Einheit beider liegt in dem Gedanken Spinozas, wonach der Unterschied des Körperlichen und Geistigen nicht in ihnen selbst, sondern nur in der Art, wie sie vom Menschen aufgefaßt werden, liegen soll. Daraus würde folgen, daß der Unterschied beider nur ein Schein, kein Wirkliches ist. Spinoza hat indes diesen Gedanken nicht weiter entwickelt. Der Gedanke führt dahin, daß das Eine, was je nach der Auffassung als Körperliches oder Geistiges erscheint, für den Menschen in seiner wahren Natur unerkennbar ist, und daß auch das Denkende selbst nur ein Schein ist, hinter dem erst das wahre Eine besteht. Dessenungeachtet ist der Gedanke von Bedeutung, wonach der Unterschied des Geistigen und Körperlichen nur davon bedingt ist, ob es von innen oder von außen erfaßt wird, gleich dem Unterschiede des Konkaven und Konvexen, jenachdem dieselbe Krümmung von innen oder von außen betrachtet wird. Doch erheben sich auch gegen diese Auffassung, sowie sie

in höhere Bestimmtheit fortgeführt wird, große, kaum lösbare Bedenken, und deshalb geht zurzeit der philosophische Realismus noch von dem Dualismus des Körperlichen und Geistigen aus, ohne jedoch die Zurückführung desselben auf ein Prinzip als eine Unmöglichkeit behaupten zu wollen; nur reicht das bis jetzt dafür Beigebrachte bei weitem zur Lösung dieser Frage nicht aus.

V. Unsterblichkeit der Seele.

Die idealistische Philosophie hat auch geglaubt, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele beweisen zu können. Platon und Aristoteles beschränken dieselbe auf den denkenden Teil; indem dieser nach Platon ein Ausfluß der Idee, oder nach Aristoteles die reine vom Stoff befreite Form ist, folgern sie daraus die Unsterblichkeit dieses Teiles. Die christliche Religion nimmt diese Unsterblichkeit viel vollständiger, und läßt selbst den Körper wieder auferstehen. Auch die neuere Philosophie hat, bis auf Kant einschließlich, noch an der persönlichen Unsterblichkeit festgehalten, obgleich Kant das Trügerische der früheren Beweise dafür dargelegt hat. Die spätere Philosophie, namentlich die Hegels, hat die persönliche Unsterblichkeit fallen lassen und nur eine Rückkehr des menschlichen Geistes in die allgemeine Weltvernunft mehr oder weniger bestimmt ausgesprochen. Der Wert der Unsterblichkeitslehre für das Individuum wird indes allein in der christlichen Auffassung gewahrt; ein Zurückversinken des subjektiven Geistes in den allgemeinen und unpersönlichen Geist ist für das Individuum ohne Trost und ohne Wert. Vom realistischen Standpunkt aus erscheint eine Auflösung des Geistigen im Menschen gleichzeitig mit dem Verlöschen seines leiblichen Lebens als das Wahrscheinlichere; wobei indes der Realismus mit seinen Mitteln das Nähere über die Entstehung und den Untergang der einzelnen Seele nicht anzugeben vermag. Man müßte sich sonst in Hypothesen verlieren, denen die Wissenschaft noch keine Zuverlässigkeit beimessen kann.

Aehnlich verhält es sich mit der Frage, ob ein unmittelbarer Verkehr der Geister stattfinden könne und wirklich stattfinde. Das gewöhnliche Vorstellen kennt nur einen durch Körperliches vermittelten Verkehr, und alles, was von einem solchen unmittelbaren Verkehr, sei es mit den Seelen verstorbener Menschen oder mit Geistern anderer Art, an Thatsachen berichtet wird, ist so wenig zuverlässig beglaubigt und gestattet noch so wenig einen Schluß auf solchen Verkehr, daß dem Realismus zurzeit dieser Verkehr der Geister nur als das von persönlichen Gefühlen und Wünschen veranlaßte Erzeugnis einer schwärmerischen Phantasie gelten kann.

Die nähere Betrachtung des Inhaltes der menschlichen Seele, die sich nur auf Selbstbeobachtung stützen kann, gehört in die Lehrbücher der empirischen Psychologie; die höheren, zur Philosophie gehörenden Begriffe davon sind neben dem in diesem Abschnitt Ausgeführten teils in den Abschnitten von der Selbstwahrnehmung und den Fundamentalsätzen der Erkenntnis erörtert worden, teils werden sie in betreff der Gefühle und Begehrungen in der Ethik zur Erörterung kommen, wohin auch die Frage wegen der menschlichen Freiheit gehört.

C. Philosophie des menschlichen Handelns.

Die zeitlich verlaufenden Vorgänge innerhalb der Natur werden mit den Gegenständen derselben gleichzeitig in der Naturwissenschaft und Naturphilosophie in Betracht gezogen; dagegen hat das Geschehen, welches von dem Menschen ausgeht, eine so große Bedeutung für sich, und es hat zu einer so großen Mannigfaltigkeit von Bildungen geführt, daß dieses Gebiet von jeher einer eigenen Betrachtung sowohl in den besonderen Wissenschaften, wie in der Philosophie unterworfen worden ist. Mit dem Fortschritte der Erkenntnis hat auch die Philosophie sich hier in besondere Abteilungen getrennt, von denen die Ethik, Aesthetik und die Religionsphilosophie zurzeit die bedeutendsten sind. Die

Darstellung in dieser Schrift wird sich deshalb auf diese drei Abteilungen beschränken und das, was von dem technischen Gebiet und der Geschichte der Völker zur Philosophie gehört, mit der Ethik verbinden. Zu den Gegenständen der Betrachtung in der Lehre vom menschlichen Handeln gehören auch die aus diesem Handeln hervorgegangenen bleibenden Gestaltungen und Werke.

I. Die Ethik.

a) Die Elemente des Handelns.

Jede einzelne Handlung läßt sich in vier Elemente zerlegen: in das Ziel, den Beweggrund, das Wollen und die Ausführung. Das Ziel ist entweder das verwirklichte oder das bloß vorgestellte Ziel; mit letzterem beginnt, mit ersterem endigt die einzelne Handlung. Das Ziel kann ein äußerliches oder innerliches sein; das Erraten eines Rätsels ist ein innerliches, das Gewinnen einer Schlacht ist ein äußerliches Ziel. Das Ziel kann einfach oder verwickelt sein und deshalb auch das gemeinsame Handeln mehrerer Menschen erfordern.

Die bloße Vorstellung eines Handelns oder eines dadurch zu erreichenden Zieles genügt nicht, um das Handeln in Thätigkeit zu setzen; auch das Wollen ist erst eine Folge des Beweggrundes. Dieser liegt in den Gefühlen. Ein gegenwärtiges schmerzliches Gefühl treibt zu einem Handeln zur Beseitigung der Ursache des Schmerzes; die Vorstellung eines Geschehens, von welchem eine Lust oder sittliche Befriedigung erwartet wird, erweckt ein Vorgefühl solcher Lust oder Befriedigung, welches das Begehren nach der Verwirklichung jenes vorgestellten Zieles erweckt. Es ist deshalb ein Irrtum der idealistischen Systeme, wenn sie auch dem Denken oder der Vernunft die Macht zusprechen, den Menschen zum Handeln zu bestimmen, und wenn sie das Wollen als ein durch die Vernunft bestimmtes Begehren definieren. Wollen und Begehren sind

dasselbe; die verschiedenen Ursachen, welche es erwecken und den Menschen mittelbar zum Handeln veranlassen, können in dem Begehren und Wollen selbst keinen Unterschied herbeiführen; deshalb werden beide Wörter hier als gleichbedeutend gebraucht werden. Wäre das Denken und Wissen für sich imstande, den Menschen zum Handeln zu bestimmen, so müßte der beste Kenner der Moral auch der sittlichste Mensch sein, was bekanntlich nicht immer der Fall ist. Das Denken bedarf vielmehr, um den Willen und folgeweise das Handeln zu erwecken, immer noch der Hilfe eines Gefühles; erst wenn das vorgestellte Ziel als eine Ursache der Lust oder der Aufhebung des Schmerzes erkannt wird und damit ein Vorgefühl von dieser Wirkung sich einstellt, erwacht das Begehren und führt zum Handeln. Die Unterscheidung einer theoretischen und praktischen Vernunft bei Kant ist deshalb unstatthaft. Nach Aristoteles, der theoretische, poetische und praktische Wissenschaften unterscheidet, jenachdem den Gegenstand der Wissenschaft die daseienden Dinge oder das technische Gestalten eines Stoffes oder die Normen für das menschliche Handeln überhaupt bilden, kann das Denken und Wissen wohl das Handeln begreifen, aber nicht das Handeln erzeugen.

Das Begehren oder Wollen ist ein einfacher elementarer Zustand der Seele, welcher nur durch die Selbstwahrnehmung des einzelnen eigenen Wollens in seiner Eigentümlichkeit kennen gelernt werden kann. Das Wollen ist keine Kraft, sondern setzt nur die Kräfte in Bewegung. Es kann das Wollen dasein und doch die Ausführung nicht eintreten, weil die Kraft dazu fehlt. Das Wollen ist auch kein Denken und kein Gefühl. Das Denken gehört zu den wissenden Zuständen der Seele; das Wollen aber wie die Gefühle zu den seienden Zuständen derselben (S. 24). Die Gefühle erwecken nur das Wollen; im Wollen selbst liegt weder Lust noch Schmerz. Es ist deshalb ein Fehler, wenn Schopenhauer und E. v. Hartmann die Gefühle mit unter dem Willen befassen und neben dem Wissen nur den Willen als ein Attribut des

Geistigen anerkennen. Das Wollen vermittelt die Ausführung des vorgestellten Zieles. Dies geschieht immer auf eine und dieselbe Weise, indem das Wollen 1) die Vorstellung des Zieles dem Grade nach steigert und dadurch diejenige Bewegung im Denken weckt, welche Ueberlegung genannt wird, und indem das Wollen 2) die motorischen Nerven der betreffenden Gliedmaßen anregt, so weit eine körperliche Bewegung den Anfang der Ausführung zu machen hat. Jede andere Wirksamkeit ist dem Wollen versagt. Es kann weder Vorstellungen noch Gefühle unmittelbar erwecken.

Die Reihe der Mittel zur Erlangung eines Zieles und die Reihe der Folgen, welche sich daran knüpfen, enthalten vielfach auch Ursachen schmerzlicher Gefühle; damit entwickelt sich in der menschlichen Seele ein Kampf zwischen zwei entgegengesetzten Richtungen des Wollens, von denen die eine das Ziel als Ursache der Lust begehrt, die andere es wegen jener Schmerzen verabscheut. Dieser Kampf gehört zu den wunderbarsten Zuständen der Seele; er trennt die eine Seele gleichsam in zwei, welche beide die Kräfte des Denkens und des Körpers in Anspruch nehmen, um den Sieg über den Gegner zu gewinnen. Während des Kampfes bleibt die Ausführung gehemmt; auch kann dieses Schwanken lange anhalten, selbst durch andere Ereignisse unterbrochen werden und demnächst von neuem beginnen. Das Ende des Kampfes ist der Entschluß; das eine von beiden Wollen hat dann die Uebermacht gewonnen und gelangt zur Ausführung. Die Ueberlegung ist ein bloßes Ueberdenken der Mittel und Folgen eines Zieles; es kann auch eintreten, ehe das Wollen hinzutritt, und geschieht dann meist am vollständigsten. Dieser Kampf verschiedener Willensrichtungen würde viel häufiger eintreten als es geschieht, da es nicht leicht ein Ziel giebt, welches in seinen Mitteln und Folgen nicht auch mit Schmerzen verbunden ist; allein die Sitte des eignen Volkes hat in dieser Beziehung schon infolge der Erfahrungen vorausgegangener Geschlechter für die meisten Vorkommnisse des Lebens eine Entscheidung getroffen, welcher der Einzelne folgt, ohne selbst der Schwierigkeit der Entscheidung sich bewußt zu werden.

Die Ausführung setzt das bis dahin bloß gewußte und gewollte Ziel in Wirklichkeit um. Sie kann eine geistige, oder eine körperliche oder eine aus beiden gemischte sein. Das Ueberdenken einer Predigt, das im Kopfe Ausrechnen eines Exempels verlangt eine mannigfache Bewegung im Denken, welche zeitlich verläuft, obgleich das Ziel nur ein Vorgestelltes ist. Das Aufstehen vom Stuhl, die Bewegung der Hand bedarf nur der körperlichen Ausführung; die meisten Handlungen sind aber aus beiden gemischt. Die körperliche Ausführung benutzt vielfach die Kräfte der Natur als Mittel zur Verwirklichung des Zieles; ebenso kann die geistige oder körperliche Kraft anderer Menschen dazu benutzt werden. Kennen die Mithelfenden das Ziel, ohne es doch als ihr Ziel zu setzen, so sind sie Gehilfen; ist das Ziel für sie dasselbe, so sind sie Mit-Urheber; wirken sie bloß geistig, so sind sie intellektuelle Urheber; helfen sie bloß körperlich, so sind sie physische Urheber. Die meisten Ziele können nicht unmittelbar erreicht werden; es muß vielmehr eine Reihe von Zwischengliedern hergestellt werden, die als Ursachen das Ziel zur Folge haben. Diese vorgehenden Ursachen heißen die Mittel, und das Ziel heißt dann der Zweck. Bei weit hinaus reichenden Handlungen bilden sich verschiedene Teile derselben, von denen dann jeder seinen Zweck und seine Mittel hat; das Ziel der ganzen Handlung ist dann der Endzweck. Der Vorsatz bezeichnet das bewußte Wollen der Mittel; die Absicht das bewußte Wollen des Endzwecks. Wird das Handeln für einen bestimmten Zweck oft wiederholt, so bildet sich durch solches Handeln eine Fertigkeit. Die Ausführung muß auch dann dieselbe Reihe von Mitteln wie vorher durchlaufen; aber diese Reihe läuft, so weit sie im Denken und körperlichen Handeln des Ausführenden sich darstellt, leichter und schneller ab, ohne daß ein besonderes Erwägen und Wollen der einzelnen Vornahmen noch nötig wäre.

Weitere Elemente, als die vier hier genannten, sind in dem Handeln nicht enthalten. Sie folgen sich zeitlich in der Weise, daß die Vorstellung einer Ursache der Lust oder der Befreiung von einem Schmerz das Vorgefühl dieser Lust erweckt (Hoffnung); dieses, als der Beweggrund, erweckt das Wollen, und dieses führt zur Ausführung. Es ist nicht nötig, daß dem Wollen sofort die Ausführung folge; in dem Wollen selbst kann liegen, daß die Ausführung erst später eintreten soll, und es ist ein Irrtum, wenn Schopenhauer ein solches Wollen als kein wahres gelten lassen will. Die Einheit der Handlung liegt deshalb zunächst in der ursächlichen Verbindung ihrer Elemente, zu der die zeitliche unmittelbare Folge derselben nebenbei noch einend hinzutreten kann.

Eine Handlung ist mangelhaft, wenn eines ihrer Elemente nicht voll oder nicht in dem richtigen Zusammenhange vorhanden ist. Die natürlichen Folgen eines mangelhaften Handelns regeln sich nach den Naturgesetzen und bedürfen deshalb hier keiner weiteren Betrachtung. Allein die Macht, welche aus der Verbindung der Menschen zu Familien, Stämmen, Gemeinden und Staaten hervorgeht, hat in der Moral und im Recht an das einzelne Handeln besondere Folgen geknüpft, welche außerhalb der natürlichen Folgen liegen. Die meisten der Rechte und Verbindlichkeiten, ebenso die Strafen und Belohnungen sind von gewissen Handlungen bedingt, und für diesen Fall wird die Frage wichtig, wie weit auch eine mangelhafte Handlung solche Folgen nach sich zieht.

In Bezug auf das erste Element, das Ziel, ist zunächst ein Mangel vorhanden, wenn dasselbe ganz fehlt. Hierher gehört das Handeln aus Instinkt, welches sich von dem vollständigen Handeln nur dadurch unterscheidet, daß das Wissen des Zieles bei ihm fehlt, während das Wollen der Mittel und die Ausführung in vollem Maße vorhanden sein kann. Aehnliches gilt auch von dem Handeln der Nachtwandler, Mondsüchtigen und der in hypnotischen Zustand versetzten Personen. Es kann aber auch bei dem Ziele der Mangel in einem Irrtum bestehen, der das Ziel selbst, oder seine Mittel oder Folgen betrifft. Endlich kann der Irrtum auch die sittliche oder rechtliche Natur der Handlung betreffen, indem sie fälschlich für recht oder für unrecht gehalten wird. Man unterscheidet hiernach den Rechts-Irrtum von dem Irrtum im Thatsächlichen. Die Thaten der Kinder gelten deshalb in der Moral und in dem Recht bis zu einem gewissen Alter nicht als Handlungen. Der Irrtum kann in dem Handelnden selbst entstanden, oder durch einen Dritten absichtlich veranlaßt sein; dies giebt den Unterschied von Irrtum im engeren Sinn und von Betrug. Es giebt auch einen Betrug in guter Absicht oder zum Besten des Getäuschten; das Recht unterscheidet deshalb einen dolus bonus und malus. Wenn mit der Ausführung eines Zieles sich Folgen verbinden, welche der Handelnde nicht gewollt und nicht vorausgesehen hat, welche er aber voraussehen konnte, so gilt die Handlung in Bezug hierauf als eine kulpose oder fahrlässige; ihr stehen die absichtliche und vorsätzliche Handlung gegenüber. Jede wahre Handlung ist eine absichtliche; die Fahrlässigkeit besteht nur in Bezug auf die nicht gewollten und gewußten Folgen. Konnten diese Folgen nach den obwaltenden Umständen und Sitten des Landes nicht vorausgesehen werden, so gelten diese Folgen als zufällige.

In Bezug auf das zweite Element, den Beweggrund, ist dann ein Mangel vorhanden, wenn derselbe der Natur des Menschen und den Sitten des Landes ganz widerspricht, oder wenn er gar nicht aufgefunden werden kann. Die Handlung gilt dann als das Zeichen einer Störung des Geistes, und der Handelnde gilt für verrückt. Ein anderer Mangel wird durch die an dem Handelnden verübte Gewalt oder Drohung herbeigeführt; die Handlung ist dann nur ein mechanisches Geschehen, oder der Beweggrund ist dann aufgezwungen.

Im dritten Element, dem Wollen, ist dann ein Mangel vorhanden, wenn das Wollen zu schwach ist und deshalb von der Ausführung absteht oder sich abschrecken läßt. Das

Wollen kann aber auch so heftig werden, daß andere Beweggründe es nicht mehr hemmen können; dies kommt vor in den Zuständen des Wahnsinns, der Raserei, des heftigen Zornes ꝛc.

Die Mängel des vierten Elements, der Ausführung, bestehen in der unvollständigen oder fehlerhaften Ausführung. Bleibt die Ausführung unvollständig, so ist nur ein Versuch vorhanden, der je nach dem Fortschritt in der Ausführung in den nahen und entfernten eingeteilt wird. Der Versuch ist vollendet, wenn die Ausführung vollständig geschehen, aber ein außerhalb der Handlung liegender Umstand die Erreichung des Zieles gehindert hat.

Besteht nun einer der hier dargelegten Mängel bei einer Handlung, so entsteht in der Moral und dem Recht die Frage, ob auch bei einer solchen mangelhaften Handlung die von ihnen angeordneten Folgen eintreten sollen oder nicht, d. h. ob die bestimmten Rechte und Pflichten daraus entstehen und ob die mit der vollen Handlung verknüpfte Strafe oder Belohnung eintreten solle. Hierauf beruht der Begriff der Zurechnung; man fragt, ob und wie weit die Handlung dem Handelnden zugerechnet werden könne oder nicht. Die idealistischen Systeme stellen hier mehr oder weniger bestimmte Regeln auf, welche sie aus dem Begriffe des Rechts oder aus der Natur der Sache abzuleiten suchen. Der Realismus kennt dagegen keine natürliche Moral und kein Naturrecht, wie demnächst dargelegt werden wird; er kann deshalb über diese Fragen keinen Aufschluß aus der Natur der Sache entnehmen, sondern kann nur auf die positiven Bestimmungen verweisen, welche in dieser Hinsicht in der Moral und dem Rechte des betreffenden Landes bestehen. Diese Bestimmungen sind höchst mannigfach und lauten je nach den Zeiten und Ländern oft entgegengesetzt, was die Ansicht des Realismus nur bestätigen kann. Die Lehre von der Zurechnung gehört deshalb in ihrer weiteren Entwickelung in die Lehrbücher der Moral und des positiven Rechts. Hegel, welcher dies nicht anerkennt, ist dadurch genötigt, noch ein besonderes Heroen-Recht neben dem Recht für gewöhnliche Menschen aufzustellen.

b) Die Gefühle der Lust.

1) Das Wesen derselben.

Der Beweggrund für das Handeln geht aus den Gefühlen hervor, welche sich mit dem erreichten Ziele und der Vorstellung desselben verknüpfen; ohne diese der menschlichen Seele eingepflanzten Gefühle gäbe es keinen Beweggrund und folgeweise kein Handeln, sondern nur ein leeres und zweckloses Spiel der menschlichen Kräfte. Die Gefühle sind nun höchst mannigfaltiger Art. Sie sondern sich zunächst in die Gefühle der Lust, worunter hier der Kürze wegen auch immer die des Schmerzes mit verstanden werden sollen, und die Gefühle der Achtung. Jede dieser beiden Arten erfordert, um ihre Gesetze zu erkennen, eine in sich abgeschlossene und von der Mischung mit den Gefühlen der anderen Art absehende Betrachtung. Das Handeln aus Lust soll hier das natürliche Handeln und das aus Achtung das sittliche Handeln genannt werden.

Die Lust und der Schmerz können in ihrer Eigentümlichkeit nicht definiert werden; man muß sie an sich selbst erfahren und durch Selbstbeobachtung kennen lernen. Deshalb kann man nur seinen eignen Schmerz und seine eigne Lust, aber nicht die eines Andern wahrnehmen. Insbesondere ist auch die Lust kein Wissen, wie Spinoza, Locke und Herbart behaupten, und ebensowenig ist sie an sich schon ein Begehren. Das Begehren verlangt nur nach der Lust, ist aber nicht selber Lust, sondern erlischt mit deren Eintritt. Deshalb sind auch die so häufigen Definitionen der Lust, wonach sie als das, was man begehrt, bestimmt wird, nicht richtig; anstatt die Lust zu definieren, wird in solchen Definitionen nur ihre Wirkung angegeben, und diese Definitionen sind so leer, wie die, welche den Menschen als die Ursache seines Schattens definiert. Die Gefühle haben ihre Grade. Sowohl die Lust wie der

Schmerz können zu einem so schwachen Grade herabsinken, daß sie nicht mehr wahrnehmbar sind; es ist dies der Zustand der Gleichgültigkeit. Deshalb kann auch das eine Gefühl scheinbar durch den Nullpunkt in das andere übergehen; aber falsch ist es, wenn Schopenhauer nur den Schmerz als etwas Seiendes anerkennt, und die Lust nur als eine Minderung oder Verneinung des Schmerzes behandelt. Man könnte mit gleichem Recht das Umgekehrte behaupten. Die Stärke der Gefühle ist, wie die Selbstbeobachtung lehrt, in stetem Auf- und Absteigen begriffen. Auch haben Schmerz und Lust eine Grenze ihrer Stärke, über die hinaus sie nicht mehr als solche empfunden werden, sondern Gefühllosigkeit eintritt. Die Zeitdauer der Gefühle ist in der Regel viel länger als die der einzelnen Vorstellungen, und letztere erhalten erst durch die mit ihnen sich verbindenden Gefühle einen höheren Grad und eine längere Dauer. Alle Gefühle erleiden aber durch ihre längere Dauer eine Minderung im Grade, so daß zuletzt trotz der Fortdauer der äußeren Ursache eine Abstumpfung eintritt, welche an Gleichgültigkeit grenzen kann.

2) Die Arten der Lustgefühle.

Die Lust- und Schmerzgefühle sondern sich zu den mannigfachsten Arten und Unterarten. Die Mittel der Sprache sind zur Bezeichnung dieser Mannigfaltigkeit nur dürftig; es fehlt an den genügenden Wörtern, und man kann daher diese Gefühle nur nach den Ursachen, aus denen sie entstehen, bestimmter bezeichnen. In dieser Weise lassen sich acht Hauptarten der Lust und des Schmerzes unterscheiden; nämlich 1) die Lust aus dem eignen Körper; 2) die Lust aus dem Wissen; 3) die Lust aus der Macht; 4) die Lust aus der Ehre; 5) die Lust aus dem Leben; 6) die Lust aus fremder Lust; 7) die Lust aus der kommenden Lust und 8) die Lust aus dem Bilde der Lust. Jeder dieser Arten steht eine entsprechende Art des Schmerzes gegenüber. Im Leben wird die Verminderung oder Aufhebung eines Schmerzes schon vielfach als eine Lust bezeichnet; so gilt z. B. die Freisprechung von einer schweren Anklage als eine Ursache großer Lust; allein hier ist in Wahrheit nur die Aufhebung eines großen Schmerzes vorhanden. Diese Täuschung entsteht durch eine Verschiebung des Nullpunktes der Lust im Vorstellen. Nur im Vergleich gegen den vorhergehenden Zustand gilt der nun eingetretene als der bessere; läßt man aber diese Rücksicht beiseite, so besteht nur ein Zustand wie damals, wo noch gar keine Anklage bestand, und dieser Zustand wurde damals nicht als eine besondere Lust empfunden.

Die Lust aus dem Körper heißt gewöhnlich die sinnliche Lust; es gehört dahin die Lust aus dem Essen, Trinken, der Bewegung, der Wärme, aus dem Wohlgeruch der Blumen, aus der Befriedigung geschlechtlicher Triebe ꝛc. Eben so mannigfach sind die Schmerzen aus dem Körper. Diese Lust und diese Schmerzen sind als Gefühle nur Zustände der Seele; im Körper liegen bloß die Ursachen derselben; indem aber die sensiblen Nerven den Ort dieser Ursache vermitteln, glaubt der Leidende, daß der Schmerz in dem kranken Körperteile enthalten sei. Wie diese Nerven den Schmerz und die Lust in der Seele herbeiführen, ist eben so unbekannt, als wie durch die Sinnesnerven die Wahrnehmungen veranlaßt werden.

Die Lust aus dem Wissen entspringt aus der Gewinnung eines für wahr gehaltenen Wissens. Sie teilt sich in die Lust aus der Neugierde, welche aus dem Wissen des Einzelnen entspringt, und in die aus der Wißbegierde, welche aus dem Wissen des Allgemeinen entsteht. Der Nutzen, welchen das Wissen als Mittel für weitere Ziele gewähren kann, gehört nicht zu dieser Lust. Der sogenannte Selbstzweck der Wissenschaften besteht nur in dieser Lust.

Die Lust aus der Macht ist gleichsam eine Umkehrung der Ursache für die Lust des Wissens. Letztere entsteht, wenn das Seiende in Gewußtes umgewandelt wird, erstere, wenn das Gewußte in ein Seiendes durch den Menschen umgewandelt wird. Diese Lust entspringt nur aus der eignen

Verwirklichung des Vorgestellten; anderes Angenehme, welches sich mit der Verwirklichung verbindet, gehört nicht hierher. Diese Lust empfindet der Knabe, der über einen breiten Graben springt, der fertige Reiter und Spieler, der Besitzer des Geldes. Deshalb ist der Geiz nicht ohne Lust; ja sie ist bei ihm meist größer, als die Lust, welche durch Verausgabung des Geldes dafür eingetauscht wird.

Die Lust aus der Ehre wird vielfach mit sittlichen Gefühlen verwechselt; allein wenn auch die Gebote der Ehre mit denen der Sittlichkeit in einzelnen Fällen übereinstimmen, so liegt doch in der Ehre nur das Gefühl einer Lust, die auf der Anerkennung der Nebenmenschen in Bezug auf einen dem Geehrten zukommenden Vorzug beruht. Welcherart dieser Vorzug sein muß, bestimmt sich nach den unter den Genossen geltenden Begriffen der Ehre. Unter Studenten bringt es Ehre, viel Bier trinken zu können, unter Offizieren die Geschicklichkeit im Duell, unter Mädchen, die Erste im Tanze zu sein 2c. Die äußeren Zeichen, wodurch die Anerkennung der Ehre ausgedrückt wird, sind von den Sitten des Landes abhängig; in Griechenland war es ein Lorbeerkranz, bei uns ist es ein Ordensband. Der Gegensatz der Ehre ist die Schande; der Mittelzustand zwischen beiden ist die gemeine Ehre.

Die Lust aus fremder Lust und der Schmerz aus fremdem Schmerz bildet das Wesen der Liebe. Die Lust des Andern wird hier Zweck, weil sie zugleich Ursache der eignen Lust ist. Darin liegt das Wunderbare der Liebe; sie ist zugleich egoistisch und aufopfernd. So verlangt die Liebe einer jungen Frau, daß der Mann das Handeln der Liebe nicht aus sittlichen Beweggründen, auch nicht um ihretwegen, sondern nur deshalb vollziehe, weil es ihn selbst glücklich macht. In der Liebe liegt deshalb auch der Schmerz aus dem Schmerze der geliebten Person. Die Liebe ist der natürliche Zustand für den Menschen; deshalb sucht er das gemeinsame Leben. Die allgemeine Menschenliebe steigert sich, je enger die Verbindung wird; daher die höheren Grade der Liebe zwischen

Ehegatten, zwischen Eltern und Kindern, zwischen Familiengliedern, und die niederen Grade der Liebe zu den Genossen und Landsleuten. Der Haß und der Neid, wo die Lust des Einen dem Andern Schmerz bereitet, sind deshalb nur Ausnahmen, die auf besonderen Umständen beruhen. So wie die Ehre, so wird auch die Liebe oft als ein sittliches Prinzip aufgestellt, wie z. B. in der christlichen Moral. Es ist dies aus zwiefachem Grunde falsch. Einmal hängt die Liebe, als ein Gefühlszustand, nicht von dem Willen ab, und sodann bedarf die Liebe, wie jedes andere Motiv, einer Schranke, über die hinaus sie zu einem Fehler wird; diese Schranke kann aber aus ihr selbst nicht entnommen werden.

Die Lust aus der kommenden Lust ist die Hoffnung; der Schmerz aus dem kommenden Schmerz ist die Sorge, die Furcht und die Angst. Je sicherer dieses Eintreffen erwartet wird, desto höher steigt der Grad dieser Gefühle. Dieses Vorgefühl der kommenden Lust ist das, was den Willen erweckt und ihn zum Handeln treibt, wodurch die volle Lust erreicht werden soll. Die Hoffnung gewährt oft größere Lust als die Erfüllung, weil die kommende Lust oft größer vorgestellt wird, als sie später sich zeigt. Gleiches gilt von den entgegengesetzten Gefühlen der Sorge und Angst. Deshalb liegt in der Ungewißheit des Erfolgs eine Minderung sowohl der schmerzlichen Gefühle der Sorge, wie der angenehmen Gefühle der Hoffnung.

Die Lust aus dem Bilde der Lust ist das, was man gewöhnlich den Genuß des Schönen nennt; ihr steht der Schmerz aus dem Bilde des Schmerzes, als dem Häßlichen, gegenüber. Diese Begriffe werden später in der Aesthetik ihre Begründung erhalten. Indem diese Gefühle nicht durch wirkliche Gegenstände, sondern nur durch die Bilder derselben, wie sie die einzelnen Künste mit ihrem Material zu bieten vermögen, erweckt werden, nehmen sie, wie diese Bilder, eine ideale Natur an, vermöge deren sie den Willen des Menschen weit weniger bestimmen, ihn in die

Kämpfe der realen Welt nicht verwickeln, sondern gleichsam in eine ideale Welt über die reale emporheben.

Die letzte Art der Lust ist die aus dem Leben. Sie ist kein bloßer begrifflicher Auszug aus den bisherigen Arten der Lust, sondern auch abgesehen von jeder anderen Art der Lust ist das Leben an sich für den Lebenden die Quelle einer besonderen und tiefen Lust, welche nur durch die stete Empfindung derselben sich abstumpft und deshalb bloß dann stärker hervortritt, wenn das Leben in Gefahr kommt. In der Regel wird dann die Lust am Leben die stärkste und läßt, selbst trotz der größten Schmerzen, am Leben festhalten. Indes finden hiervon namentlich bei Kulturvölkern mannigfache Ausnahmen statt, wo durch Schmerz anderer Art sogar die Lust am Leben überwunden wird und der Mensch sich selbst das Leben nimmt. Bei den Tieren steigen die Schmerzen wohl nie zu einem Grade, welcher den Trieb zum Leben überwindet. Wenn der Tod nur als eine Aufhebung des Daseins, mithin als ein Nichts gilt, wie bei den Stoikern, so läßt sich die Todesfurcht, als eine Furcht vor dem Nichts, leicht als etwas Verkehrtes darlegen. Allein der Mensch will auch die Lust aus dem Leben und aus anderen Ursachen nicht verlieren und in diesem Sinne ist die Todesfurcht gerechtfertigt; sie ist die Furcht vor dem Verlust aller Lust.

Mit diesen acht elementaren Arten der Lust sind alle Lustgefühle erschöpft. Nur die erste Art hat ihre Ursache an dem Körper; alle anderen verknüpfen sich mit Wahrnehmungen und bloßen Vorstellungen, nur die Lust aus dem Leben hat eine aus beiden gemischte Ursache. In der Wirklichkeit verschmelzen jedoch diese elementaren Arten vielfach zu gemischten Zuständen, welche leicht als eigentümliche sich darstellen, aber bei genauerer Untersuchung sich bald in die obengenannten elementaren Arten auflösen lassen. So enthält das Vergnügen an der Jagd 1) die Lust aus der Macht, in Erlegung des Wildes; 2) die Lust aus der kommenden Lust, in Erwartung des kommenden Wildes und späteren Mahles; 3) die Lust aus dem Körper, in dem Genuß der frischen Luft und der Bewegung; 4) die Lust aus der Ehre infolge reichlich erlegten Wildes. Die Eitelkeit einer schönen Frau enthält 1) die ideale Lust an der eignen, durch Putz noch gesteigerten Schönheit; 2) die Lust aus der Ehre, infolge der ihr dargebrachten Huldigungen; 3) die Lust aus der Macht über die Männer, welche von ihrer Schönheit ergriffen werden. Ueberwiegt diese letzte Art der Lust bei ihr, so gilt die Frau als kokett. Verliebt sich eine Frau und findet sie Gegenliebe, so geht all diese Lust in der Lust und dem Schmerz ihrer Liebe, d. h. des Geliebten, unter.

Da die meisten Handlungen der Menschen aus Beweggründen der Lust hervorgehen, so bietet die Auflösung der menschlichen Thätigkeiten und Vergnügungen in die dargelegten elementaren Arten der Lust ein hohes Interesse und den Schlüssel zu den Rätseln des Lebens. Wird diese Auffassung zur Gewohnheit, so fällt der bunte Glanz des menschlichen Treibens wie eine Maske von dem Innern ab; es bleiben jene acht elementaren Zustände mit ihren Verbindungen und treibenden Kräften. Sie sind die Mächte, welche die Maschine des Einzelnen und der Gesellschaft mit derselben Regelmäßigkeit und Einfachheit in Bewegung erhalten, wie die physikalischen und chemischen Kräfte die Vorgänge in der Natur.

3) Die Empfänglichkeit.

Die hier genannten Gefühle bedürfen jedoch zu ihrem Entstehen neben der äußeren, bisher betrachteten Ursache noch eines inneren Zustandes auf seiten des Fühlenden; es ist die Empfänglichkeit. Deshalb wirkt bei verschiedener Empfänglichkeit dieselbe Ursache der Gefühle sehr verschieden und kann selbst bei dem Einen Schmerz, bei dem Anderen Lust bewirken. Die Empfänglichkeit läßt sich in vier Zustände zerlegen, aus denen sie sich zusammensetzt. Es sind 1) die natürlichen Anlagen, 2) die Bildung, 3) die Abstumpfung und 4) die Ausgleichung. Die natürliche Anlage ist bedingt durch die größere oder geringere

Feinheit der Sinnesorgane, durch die in einer bestimmten Richtung überwiegende Kraft des Denkens und oft auch durch besondere, diese Organe und Kräfte unterstützende Geschicklichkeiten und Fertigkeiten. Auch vorübergehende Zustände wirken dabei mit; so gewährt nur dem Hungrigen das Essen Lust. Die Bildung beruht auf Erziehung und Lebensweise; deshalb ist z. B. für den Matrosen dasjenige eine Ursache der Lust, was für den Bergmann eine Ursache des Schmerzes ist, und umgekehrt. Die Abstumpfung geht aus der steten Fortdauer einer bestimmten Ursache der Lust hervor; das dadurch bewirkte Gefühl nimmt infolgedessen im Grade ab. Dies gilt sowohl für die Lust, wie für den Schmerz. Beide nähern sich dadurch einander bis zu dem Nullpunkte. Aus diesem Grunde hat das Neue als solches ein stärkeres Gefühl zur Folge; dieses ist aber nicht eine selbständige Art der Lust, sondern die höhere Lust beruht dabei nur auf der größeren Empfänglichkeit. Die Bedeutung der Arbeit für das Leben liegt nicht bloß darin, daß sie dem Menschen den Unterhalt gewährt, sondern ebenso wichtig ist, daß sie die Abstumpfung in Bezug auf die Ursachen der Lust beseitigt, indem jede Arbeit als solche mit einem, wenn auch leisen Schmerz verbunden ist, der dadurch die Empfänglichkeit für die Lust sich wiederherstellen läßt. Die Ausgleichung beruht auf zwei Gesetzen; das erste lautet: Die Lust- und die Schmerzgefühle wachsen nicht in demselben Grade oder Verhältnis, wie die Ursachen derselben. Der erste Orden macht glücklicher als der zweite, selbst wenn dieser ein höherer ist. Das zweite Gesetz lautet: Jede starke Lust mindert die Empfänglichkeit für die Lust überhaupt und steigert die Empfänglichkeit für den Schmerz. Der stete Schmerz wirkt das Umgekehrte. Reiche Leute werden deshalb schon durch eine Kleinigkeit schmerzlich berührt, welche der Arme kaum bemerkt.

Aus dieser Natur der Empfänglichkeit erhellt, daß sie im umgekehrten Verhältnis steht zu der äußeren Ursache der Gefühle; mit dem Steigen des einen Faktors sinkt der andere,

und deshalb ist das Produkt aus beiden, die Summe der Lust oder das Glück, für Arme und Reiche, für Gesunde und Kranke, für Dumme und Gescheite durchaus nicht so verschieden wie man gewöhnlich meint, indem man das Glück nur nach den äußeren Ursachen und der eigenen Empfänglichkeit abschätzt. Es ist dies ein von der Natur selbst hergestellter Kommunismus, welcher in seiner ausgleichenden Wirkung weit alles überragt, was der von dem Menschen erdachte soziale Kommunismus zu leisten imstande wäre.

Die Neigungen sind weder ein Gefühl, noch ein Wollen, sondern eine bei den Einzelnen vorhandene höhere Empfänglichkeit für bestimmte Ursachen der Lust. Die Schwächen und schwachen Seiten eines Menschen bezeichnen dasselbe; indem die auf dieselben bezügliche Lust für ihn einen besonders hohen Grad erreicht, werden hier die sittlichen Gebote von ihm am leichtesten verletzt, und er kann hier am leichtesten von Anderen nach deren Willen geleitet werden. Auch die Temperamente beruhn auf den bei den Einzelnen bestehenden Unterschieden in der Empfänglichkeit und Beharrlichkeit der Gefühle. Der Charakter ist nicht bloß sittlicher Natur, wie Kant meint, sondern er enthält in dem Temperament und den Neigungen auch ein natürliches Element. Die Affekte und Leidenschaften sind Zustände, aus Fühlen und Begehren gemischt; sie hängen ebenfalls mit der Empfänglichkeit zusammen. Die Affekte sind starke, aber vorübergehende Erregungen; die Leidenschaften sind weniger heftig, aber dauernder.

4) Die Wirkungen der Lustgefühle.

Die Wirkungen der Lust- und Schmerzgefühle sind mannigfach. Zunächst erwecken sie das Wollen; die vorgestellte und leise vorgefühlte Lust erweckt das Wollen der betreffenden Ursache; der empfundene Schmerz erweckt das Wollen, seine Ursache zu beseitigen. Die Wirkungen der Gefühle erstrecken sich zweitens auf die Kräfte der Seele und des Körpers. In der Regel werden beide durch die Lust erhöht und durch

den Schmerz gemindert. Momentan kann aber auch durch den Schmerz die auf dessen Beseitigung wirkende Kraft sehr gesteigert werden, und die Steigerung durch die Lust hört auf, wenn die Gesundheit des Körpers dadurch leidet. Drittens wirkt jedes eintretende Gefühl entweder erhöhend oder mindernd auf die noch gleichzeitig in der Seele bestehenden Gefühle. Die Arten der Lust gehen eine mannigfache Mischung mit einander ein; wenn sie mäßig im Grade bleiben und leise fortdauern, auch wenn die Ursache, welche sie erweckte, nicht mehr wirkt, so bilden sie den Zustand, den man mit der heitern oder fröhlichen Stimmung bezeichnet. Die Mischung von Schmerzen führt in gleicher Weise zu trüben Stimmungen. Lust und Schmerz mischen sich dagegen in der Seele nicht; aber sie können neben einander bestehen und sinken dadurch gegenseitig im Grade, oder es tritt ein Schwanken ein, wo bald die Lust, bald der Schmerz sich auf Kosten des entgegengesetzten Gefühles steigert.

Die Gefühle können auch nach ihrer Stärke gemessen und mit einander verglichen werden, und zwar nicht bloß verschiedene Arten der Lust untereinander, sondern auch die Lust mit dem Schmerze. Die Klugheit bewährt sich in der richtigen Abwägung der Stärke entgegengesetzter Gefühle und in der Bestimmung des Handelns nach dem Ergebnis dieser Messung. Wenn auch diese Abmessung nicht mit der Genauigkeit wie bei körperlichen Gegenständen geschehen kann, so bleibt sie doch eine ebenso wunderbare, wie unentbehrliche Fähigkeit der Seele. Der Nutzen bezeichnet die Wirkung eines Gegenstandes, insofern sie in ihren mittelbaren Folgen zu einer Lust führt. Das Wohl und das Glück bezeichnen eine gewisse dauernde Summe von Lust, bei welcher aber die Arten derselben wechseln können. Die Gefühle haben viertens eine Wirkung auf das Denken. Jedes Gefühl steigert die Vorstellung, mit welcher es sich verknüpft, und die so am stärksten gesteigerte Vorstellung bestimmt nun den weiteren Gedankenlauf. Die Fülle der zufließenden Vorstellungen ist dann bei ihr am größten, und das Trennen, Verbinden und Beziehen derselben am kräftigsten. Unter Gütern versteht man die im Besitze des Menschen vorhandenen Mittel und Kräfte, welche im letzten Erfolge zur Lust führen. Das höchste Gut bildete bei den Griechen den Gesichtspunkt für den gesamten Aufbau der Ethik. Seinem Begriffe nach ist es eine Mischung von Beziehungsformen mit Lust- und sittlichen Gefühlen; eben indem es eine solche Mischung darstellt, ist diesem Begriff alle Anwendung auf das praktische Leben entzogen und zugleich die reine Darstellung des sittlichen Handelns unmöglich gemacht. Daraus erklärt sich, daß die Ethik erst durch Kants scharfe Trennung der Lust- und der sittlichen Gefühle die feste Unterlage gewonnen hat, auf der sie zu einer klaren Wissenschaft mit festen Gesetzen sich entwickeln konnte.

5) Das technische Handeln.

Das Handeln der Menschen wird zunächst durch die Lustgefühle bestimmt; die Gesetze der Sittlichkeit ziehen diesem Handeln nur gewisse Schranken; innerhalb dieser Schranken bestimmt sich aber das Handeln nur nach den Beweggründen der Lust und der Klugheit. Die Menschen haben, als sie den Nutzen der Arbeitsteilung erkannten, mit dem Fortschritte der Kultur diese Teilung immer weiter geführt, und so hat sich für jede Art von Gütern eine besondere Produktionsweise gebildet, welche mit der wenigsten Arbeit die größte Quantität und beste Qualität der Güter zu gewinnen vermag. Dies ist das Gebiet der technischen Fertigkeiten, sowohl in dem Gebiete des Landbaus, wie des Handwerks, der Fabrikation, des Transports und des Handels. Auch die Thätigkeit innerhalb des Gebiets der schönen Künste und der geistigen Produktion hat sich ebenso zu technischen Fertigkeiten ausgebildet. Dieses technische Produzieren (*ποιεῖν*) hat schon Aristoteles von dem sittlichen Handeln (*πράττειν*) streng unterschieden. Die Wissenschaft von den technischen Fertig-

keiten kann sich nur vollkommen entwickeln, wenn jede Vermischung mit dem Sittlichen in der Theorie von ihr abgehalten wird. Das technische Produzieren, für sich betrachtet, bewegt sich schließlich nur nach den Regeln der Lust; seine oberste Regel ist, mit dem wenigsten Schmerz die reichlichsten Mittel für die Lust herzustellen. Bei dem Zusammenhang der technischen Gebiete bildet sich aus den besonderen Wissenschaften für die einzelnen Gebiete eine allgemeine Wissenschaft der Produktion, die unter dem Namen der Volkswirtschaftslehre oder Nationalökonomie erst im 18. Jahrhundert eine wissenschaftliche Gestalt erhalten hat. Sie erforscht die für alle diese Gebiete gemeinsamen Gesetze der Produktion und des Austausches und zieht danach einer jeden besonderen Produktion gewisse Schranken. Dieses Produzieren, Austauschen und Konsumieren der körperlichen und geistigen Produkte bildet den überragend größten Teil der Thätigkeit der einzelnen Menschen, wie der zu gemeinsamer Thätigkeit sich verbindenden Genossenschaften. Die allgemeine Volkswirtschaftslehre in ihrer Reinheit und frei von der Vermischung mit den sittlichen Geboten dargestellt ist deshalb eine Art von Naturwissenschaft, indem das von der Lust bestimmte Handeln des Menschen als das natürliche der gleichen festen Gesetzmäßigkeit unterliegt, wie die in der Natur durch deren Kräfte sich vollziehenden Vorgänge. Indem aber bei den verschiedenen Völkern die Arten der Lust und des Schmerzes nicht die gleiche Schätzung erfahren, so bestimmt diese unterschiedene Schätzung auch die ganze Richtung der Volksthätigkeit, und es erhellt hieraus, daß es keine absolut für alle Zeiten und Länder gültige volkswirtschaftliche Wissenschaft geben kann. Insbesondere zeigt sich dieser Unterschied zwischen rohen und kultivierten Völkern. Jene finden ihren Genuß meist im Krieg und in sinnlicher Lust, während bei diesen die feineren Arten der Lust den Vorrang erhalten; jene scheuen den Schmerz der Arbeit mehr, als diese, und deshalb haben die für Europa jetzt geltenden Lehren der Volkswirtschaft keine Anwendung auf träge und rohe Völker, welche die Arbeit mehr scheuen, als sie die daraus zu erlangende Lust begehren. Aehnliches gilt auch für mehrere kultivierte Nationen, bei denen eine verschiedene Schätzung der einzelnen Arten der Lust besteht.

Eine zweite Schranke erhalten die auf die Lust gerichteten Thätigkeiten der Einzelnen und der Völker durch die Gesetze der Moral und des Rechts. Diese Schranke zeigt sich bei allen Völkern der Gegenwart und der Vorzeit; sie weist auf einen Beweggrund des Handelns hin, der mit der Lust nichts gemein hat. Die Wissenschaften der technischen Fertigkeiten gehen fehl, wenn sie diese Schranke mit in Betracht ziehn: daher der Mangel in den volkswirtschaftlichen Schriften Careys. Ebenso gerät die Wissenschaft des Sittlichen in die Irre, wenn sie das technische Handeln mit in ihre Untersuchung einzieht. Erst im wirklichen Leben machen diese Schranken sich geltend; die sittlichen Mächte sind es, welche ihrer Natur nach hier dem technischen Handeln seine Grenzen setzen, Grenzen, welche dieses selbst dann einhalten muß, wenn sein besonderes Ziel dadurch geschädigt wird. Dies gilt auch für die wissenschaftliche Thätigkeit, deren Ziel die Wahrheit ist. Freilich, die öffentliche Meinung der Gegenwart will diese Schranke für die Wissenschaft nicht mehr gelten lassen.

c) Die Achtungsgefühle.

1) Das Wesen der Achtungsgefühle.

Mit dem Worte Achtung sollen hier die Gefühle bezeichnet werden, welche man gewöhnlich sittliche Gefühle oder auch das Gewissen nennt. Aus ihnen geht ebenso eine große Anzahl von Handlungen hervor, wie aus den Lustgefühlen, und der Unterschied dieser Gefühle und Handlungen von denen der Lust ist jedem Menschen durch die Selbstwahrnehmung genügend bekannt. Die Macht dieser sittlichen Gefühle ist oft so groß, daß sie die stärksten Antriebe der Lust und des Schmerzes überwindet. Auch unterscheiden sie

sich wesentlich von den Eingebungen der Klugheit, da diese, wenn sie auch der einzelnen Lust Schranken zieht, ihre Motive doch nur aus der Lust selbst entnimmt.

Die nächste Frage ist hier: welches ist die Grundlage für die sittlichen Gefühle? In denselben ist dies mitgesetzt, daß die sittliche Regel durch ihre Befolgung oder Nichtbefolgung nicht erschüttert wird; das Sittliche ist davon unabhängig, ob es verwirklicht wird, oder nicht. Sein Inhalt kann deshalb aus dem Seienden nicht widerlegt werden; also, hat man gefolgert, kann es auch aus dem Seienden nicht begründet und abgeleitet werden. Man hat deshalb von jeher den Grund des Sittlichen in der Vernunft gesucht. Die Vernunft ist aber nur ein Denken, und dieses kann mit seinen formalen Regeln keine inhaltliche Bestimmung für das Seiende und für das Handeln aus sich entnehmen. Hieran scheitern alle Systeme der Ethik, welche von dieser Grundlage ausgehen; unwillkürlich müssen sie die Lust hinzunehmen, um aus dieser einen Inhalt zu gewinnen. Daher selbst bei den Stoikern die **Prima naturae,** d. h. die ursprünglichen natürlichen Triebe, aus welchen sie den Inhalt des Sittlichen ableiteten. Auch Kant hat diesem Fehler nicht zu entgehen vermocht; sein Prinzip, wonach die Fähigkeit einer Maxime, als allgemeines Gesetz zu gelten, die Sittlichkeit derselben begründen soll, ist, wie schon Hegel gezeigt hat, eben so leer, wie das Prinzip der Vollkommenheit bei Wolff und das der Uebereinstimmung oder der Wahrheit bei Wollaston.

Dazu kommt, daß, selbst wenn das reine Denken zu einem Inhalt führen könnte, doch demselben die Macht fehlen würde, diesen Inhalt zu verwirklichen, da nur die Gefühle und nicht das Wissen und Denken den Willen bestimmen (S. 154). In den Achtungsgefühlen ist nun diese Wirksamkeit auf den Willen vorhanden. Es entsteht also die Frage: wodurch entstehen und woher nimmt das Sittliche seinen Inhalt? Die Beobachtung lehrt hier zunächst, daß diese Gefühle noch über das sittliche Gebiet hinausreichen. Schon

bei den Vorgängen in der Natur, welche sich als die Offenbarung einer unermeßlichen elementaren Kraft darstellen, bei dem Sturme im Meere, bei schweren Gewittern, bei himmelhohen Gebirgen, beim nächtlichen Sternenhimmel, tritt für den Wahrnehmenden ein Staunen ein, welches durch ein Vergehen und Vergessen des eigenen Ichs und ein Aufgehen desselben in die Hoheit der hier waltenden Naturkräfte charakterisiert wird. Verbindet sich nun eine solche unermeßliche Kraft mit einem lebenden Wesen, welches einen Willen hat und diesen Willen durch Gebote verkündet, so werden diese Gebote mit demselben Staunen und Aufgeben seiner selbst vernommen. Die Wirksamkeit der Lustgefühle ist dann gelähmt; das Staunen verwandelt sich in Ehrfurcht, und indem das eigene Ich in die Hoheit des Gebietenden aufgeht, wird des letzteren Wille zu seinem eigenen Willen, und die Erfüllung von dessen Geboten geschieht nicht aus Furcht oder Zwang, sondern in dem erhebenden Gefühle, durch diese Erfüllung eins mit dem erhabenen Gebieter zu werden oder mit dem eignen Ich in ihm aufzugehen.

2) Das Sittliche.

Dies ist das Wesen der Achtungsgefühle, und das durch sie bestimmte Handeln ist das Sittliche. Selbst Kant hat auf diese Achtungsgefühle zurückgehen müssen, und er fehlte nur insofern, als er diese Gefühle unmittelbar aus dem Gesetz oder dem Vernunftgebote ableitete, während sie doch nur aus der unermeßlichen Macht eines Gebietenden in dem davon betroffenen Menschen entstehen. Sein eigener Wille fällt so mit dem Willen jener erhabenen Macht zusammen; er empfindet deren Willen nicht als eine Schranke seiner Freiheit, sondern in dessen Erfüllung fühlt er sich selbst frei und erhoben über den Zwang der Triebe und eins mit dem erhabenen Gebieter. Jene erhabene Macht wird damit für den Menschen zur Autorität; ihr Gebot wird befolgt, nicht aus Hoffnung auf Lohn, nicht aus Furcht vor Strafe, sondern weil in dem von dieser Erhabenheit erfaßten Menschen jeder Beweggrund der

Lust erlischt und der Wille der Autorität sich zu seinem eigenen Willen gestaltet. Das Sittliche ist somit selbst ein Naturprodukt, ein aus Elementen des Natürlichen Entstandenes. Erst wenn es geboren ist, erhebt es sich in der Brust des Einzelnen über das Natürliche, und für ihn kann deshalb kein Ist das Soll widerlegen. Diese Meinung von der Natur des Sittlichen ist selbst in der Entstehung des Sittlichen mit begründet und bildet für den Einzelnen einen wesentlichen Bestandteil desselben. Allein dieser Inhalt des Sittlichen kann nicht über seine Entstehung entscheiden. Indem die Philosophie das Sittliche aus erhabenen Mächten und aus natürlichen Gesetzen abzuleiten vermag, soll dennoch damit keineswegs die in dem Einzelnen wohnende Ueberzeugung von der Unbedingtheit seines Inhaltes zerstört werden.

Die Geschichte und Beobachtung lehrt, daß für den Einzelnen drei solcher erhabenen Mächte bestehen, welche zugleich die Quelle für den Inhalt des Sittlichen sind: 1) die Autorität Gottes, vertreten durch den höchsten Priester; 2) die Autorität des Fürsten und 3) die Autorität des Volkes, als eines einheitlichen Ganzen. Die Geschichte lehrt, daß bei allen Völkern die Moral und das Recht derselben aus diesen Quellen abgeflossen sind. Gott ist nicht selbst wahrnehmbar; aber der Glaube an seine Macht und die sichtbare Macht und Hoheit des Propheten oder Priesters, der seine Gebote verkündet, ersetzen diesen Mangel. Die Fürsten gelten um so mehr als eine Quelle des Sittlichen, je unbeschränkter und sinnfälliger ihre Macht dem Einzelnen erscheint; sie sind es deshalb hauptsächlich im Beginn der Geschichte und bei rohen Völkern. Die Autorität des Volkes, als eines Ganzen, steigt mit der Abnahme der Autorität des Fürsten und mit der Zunahme der Kultur. Die öffentliche einmütige Stimme des Volkes erlangt dann eine Gewalt, welche den Einzelnen ebenso mit Achtung erfüllt, wie sie den Geboten jener anderen Autoritäten gezollt wird. Für die Unmündigen werden diese Autoritäten zunächst durch die

väterliche ersetzt. Dem Kinde erscheint die Macht des Vaters eben so unermeßlich, wie dem Erwachsenen die Macht Gottes und des Fürsten. So wird schon in dem lallenden Kinde das Gefühl der Achtung, der Ehrfurcht durch den Vater geweckt, und indem der Vater hierbei als Stellvertreter jener Autoritäten ihre Gebote dem Kinde verkündet, entwickelt sich auch schon im Kinde das sittliche Leben, wie es in seinem Volke herrscht. Mit seiner Mündigkeit erlischt thatsächlich diese Uebermacht des Vaters, und es tritt nun als Erwachsener in die Machtsphäre jener drei Autoritäten.

Dieser stete Einfluß der Autoritäten, zunächst mittelbar durch den Vater und später unmittelbar durch sie selbst, läßt diese Achtung vor den Autoritäten allmählich zu einer Achtung vor deren Geboten als solchen übergehen. Der Inhalt dieser Gebote wird dem Einzelnen damit zu dem unmittelbar Sittlichen; die ursprüngliche Entstehung des Sittlichen tritt zurück, und so bildet sich zuletzt in dem Menschen die Meinung, das Sittliche sei seines Inhaltes wegen die Richtschnur, und seine Macht liege in ihm selbst. Damit erklärt sich, wie selbst die größten Philosophen das Sittliche, wie es gerade in dem Volke und zu der Zeit bestanden hat, wo sie gelebt haben, für das unbedingte und allein wahre Sittliche erklärt haben, und wie sie, weil dieser Inhalt ihnen allein vernünftig erschien, die Quelle des Sittlichen in der Vernunft gesucht haben. Selbst Kant unterlag dieser Täuschung, und je lebendiger das sittliche Gefühl in dem Einzelnen sich geltend macht, um so mehr sträubt er sich, den Inhalt und die Wirksamkeit des Sittlichen aus der bloßen Macht abzuleiten. Er hält daran fest, daß ja die eigene Lehre des sittlichen Gebotes dahin laute, daß das Recht von der Macht nicht gebeugt und aufgehoben werden und daß die Macht das Unsittliche nicht zu einem Sittlichen machen könne. Allein man verwechselt hier die bloße größere Macht des Menschen mit der unermeßlichen Macht der Autoritäten. Jene endliche, wenn auch große Macht kann allerdings das Sittliche nicht setzen und nicht aufheben; aber jene für den

einzelnen Menschen unermeßliche Macht der Autoritäten wird von ihm als eine unendliche aufgefaßt. Sie verliert so ihre rohe Natur und verwandelt sich in jene Majestät und Erhabenheit, die den Einzelnen mit Ehrfurcht erfüllt, und die er nicht mehr als reine Macht empfindet, sondern die ihn zum sittlichen Handeln aus eigenem Entschlusse bestimmt.

Nach diesen Andeutungen läßt sich der Gegensatz der verschiedenen Systeme der Ethik leicht verstehen. Nur wenige Philosophen haben sich im Widerspruch gegen die allgemeine Meinung und die Stimme ihres eigenen sittlichen Gefühls dazu entschließen können, die Macht als die Quelle des Sittlichen anzuerkennen. Haller hat dieses Prinzip geltend gemacht, allein übersehen, daß nur die unermeßliche Macht dazu geeignet ist, nicht die bloß große endliche Macht; gerade deshalb ist sein System, und zwar mit Recht, in Verruf gekommen. So blieben der Philosophie nur zwei Wege übrig, entweder das Sittliche aus der Vernunft abzuleiten oder es ganz zu leugnen und nur die Lust als das Ziel und das Bestimmende für das menschliche Handeln anzuerkennen. Den ersteren Weg haben Platon, Aristoteles, die Stoiker, Leibniz, Kant, Schleiermacher, Hegel rc. eingeschlagen; den zweiten die Cyrenaiker, Epikureer, Spinoza, die Encyklopädisten, Bentham rc. Jene mußten aber in versteckter Weise die auf der Lust beruhenden Gestaltungen des Lebens in ihre Systeme einführen, um überhaupt einen Inhalt zu gewinnen; diese suchten dem sittlichen Gefühl, welches sich nicht ganz verleugnen ließ, durch eine leise Veränderung des Begriffes der Lust Genüge zu thun. So steckt bei Epikur das Sittliche in seiner „Lust in der Ruhe“ im Gegensatze zu seiner „Lust in der Bewegung“; bei Anderen, wie bei Shaftesbury und Schopenhauer, steckt das Sittliche in ihrem Begriff der Liebe oder des Mitleids; bei Spinoza liegt es in seinem Begriff der Freiheit, als der aus der eigenen inneren Natur des Betreffenden hervorgehenden Notwendigkeit seines Handelns. Es ist höchst

merkwürdig, wie gegenüber diesen philosophischen Systemen die in den Religionen zum vollen Ausdruck kommende Volksauffassung des Sittlichen den Kern der Sache von Anfang ab getroffen hat, indem sie das Sittliche aus den Geboten Gottes als eines allmächtigen Wesens ableitet, der die Menschen und die Welt geschaffen und die sittlichen Regeln ihnen vorgeschrieben hat. Gott wird zwar auch ein allweiser genannt; allein dies ist nur eine Zurückschiebung der Wirkung in die Ursache, wie sie im gewöhnlichen Vorstellen sehr oft vorkommt. Deshalb erhob sich unter den Scholastikern der Streit, ob ein Gebot sittlich sei, weil Gott es gebiete, oder, ob Gott es gebiete, weil es sittlich sei. Die scholastische Philosophie, die sonst der christlichen Lehre folgte, war in diesem Punkt von der griechischen Philosophie infiziert, und Einige setzten deshalb das Sittliche, die lex aeterna, das ewige Gesetz, als das Erste, antecedenter ad voluntatem divinam, dem Willen Gottes vorhergehend. Grotius und Leibniz traten dem bei; Pufendorf und Thomasius traten dem entgegen, weil nach ihnen ohne die Imposition eines Oberherrn es kein Gutes und Böses gebe; der Mensch habe das Sittliche nicht ex immutabili quasi natura, aus einer Art unveränderlicher Naturordnung, sondern ex beneplacito divino, infolge göttlichen Wohlgefallens.

Aus diesen Zweifeln und Widersprüchen befreit sich der Realismus, indem er offen anerkennt, daß das Sittliche nur aus den Geboten unermeßlicher Mächte für den Menschen hervorgeht. Es kann deshalb kein **sachliches** Prinzip für seinen Inhalt aufgestellt werden. Da nun die Autoritäten selbst Menschen sind oder, wie Gott, nur nach menschlichen Begriffen und Gefühlen gebildet werden, so erhellt, daß für die Autoritäten selbst kein Sittliches besteht und daher nur deren Lust den Anhalt für den Inhalt ihrer Gebote geben kann, welche sodann für den einzelnen Menschen zum Inhalt des Sittlichen werden. Daher erklärt es sich, daß das weltgeschichtliche Handeln der Völker, der Fürsten, der höchsten Priester, als Stellvertreter Gottes, niemals

durch sittliche Regeln bestimmt worden ist, und daß jede Geschichtschreibung, die den Maßstab solcher Regeln daran anlegt, als eine kleinliche sich darstellt. Deshalb ist der Krieg und die Revolution weder ein Recht noch ein Unrecht, da für die Autoritäten beides nicht besteht. Deshalb kann ein Volk und ein Fürst, als solcher, sich keine Verbindlichkeiten auflegen; sie sind deshalb souverän und unverantwortlich. Schelling, Hegel, Schleiermacher haben eben diesen Grundgedanken über das Sittliche; sie geben ihm nur einen vorsichtigeren Ausdruck. Das Sittliche ist ihnen ein Prozeß des Urgrundes, ein Geschehen, welches über jedem Gesetz steht. Hegel sagt: „Gerechtigkeit, „Tugend, Laster ꝛc. haben ihre Bedeutung in der Sphäre „der bewußten Wirklichkeit. Die Weltgeschichte fällt „außer diesen Gesichtspunkten".

Indem das Sittliche auf der Autorität als Macht beruht, verschwindet die Wirksamkeit der Autorität, wenn diese Macht, wie bei den Göttern erloschener Religionen und bei entthronten Fürsten, aufhört. Indem ferner die Autoritäten ihren Willen vereinzelt verkünden, hat das Sittliche eine in die Zeit fallende Entstehung, und sein Inhalt ist weder ein System, noch umfaßt es alles Handeln des Menschen. Aus demselben Grunde unterliegt der Inhalt des Sittlichen der Veränderung im Laufe der Zeit, und ebenso kann das Sittliche für verschiedene Völker im Inhalte verschieden sein, da die Autoritäten bei den Völkern durch verschiedene Personen dargestellt werden. Endlich erhellt aus dem Umstande, daß drei Autoritäten in jedem Volke, wenn auch mit ungleicher Wirksamkeit und Stellung, bestehen, welche in ihren Geboten nur durch die Beweggründe ihrer Lust bestimmt werden, 1) daß die Gebote dieser Autoritäten mit einander in Widerspruch geraten können, und 2) daß das Sittliche in seinem Inhalte durchaus positiver Natur ist und es weder eine natürliche Moral noch ein Naturrecht giebt. Was als solches geboten wird, ist nur ein Extrakt des in mehreren positiven Rechten zufällig oder infolge gleicher Zustände bestehenden

Gemeinsamen, so weit es von dem sittlichen Gefühl der Gegenwart und des Volkes getragen wird, dem der solche natürliche Moral oder solches Naturrecht vortragende Autor angehört.

Wie zur Entstehung der Lustgefühle neben der äußeren Ursache auch eine innere Empfänglichkeit gehört, so ist auch zur Entstehung der sittlichen Gefühle neben der Wirksamkeit der Autoritäten eine innere Empfänglichkeit nötig, die zwar an sich bei allen Menschen besteht und sehr früh bei dem Kinde sich ausbildet, die aber doch bei den Einzelnen durch den Unterschied der Anlage und der Bildung in verschiedenem Grade sich entwickeln kann. Deshalb giebt es auch von Natur zum Bösen neigende Menschen, während bei der schönen Seele das Umgekehrte stattfindet und die Empfänglichkeit für das Sittliche hier so fein ist, daß es ihr gleichsam angeboren scheint. Es giebt deshalb auch sittliche Affekte und Leidenschaften von einseitiger Art, wenn eine sittliche Richtung in dem Menschen so mächtig auftritt, daß dadurch die Harmonie der mehreren sittlichen Gefühle gestört wird. Beispiele hierzu geben die Religionsstifter, die frommen Einsiedler, die Asketiker und die, welche rücksichtslos auf ihrem Recht bestehn, wie Shylock oder Kohlhase.

3) Die Wirkungen der sittlichen Gefühle.

Indem der sittliche Mensch in Achtung vor den erhabenen Autoritäten deren Gebote erfüllt, fühlt er sich gleichsam eins mit denselben; er geht in seinem Empfinden in die Hoheit derselben auf, und die Achtung, welche diesen gilt, umfaßt damit auch das eigene Ich; das sittliche Handeln führt deshalb auch zur Achtung seiner selbst. Umgekehrt liegt in dem Zuwiderhandeln gegen ihre Gebote eine Entzweiung mit ihnen, und wenn das sittliche Gefühl demnächst wieder zu seiner früheren Stärke zurückkehrt, erscheint jener Zustand dem Menschen dann als eine Erniedrigung seiner, die zur Verachtung seiner selbst führt. In jener Selbstachtung liegt zugleich jene Seelenruhe, jene Ataraxie des griechischen

Weisen, die durch das Gefühl der Einheit mit der erhabenen, unermeßlichen Macht sich gegen jede Störung durch endliche Dinge gesichert weiß. Es liegt darin auch das Gefühl der Freiheit, da die Autorität dem sittlichen Menschen nicht mehr als ein Fremdes gegenübersteht. Kant nennt diesen Zustand die Autonomie der Vernunft, Hegel die Identität des Einzelwillens mit dem substantiellen und allgemeinen Willen. Indem auch dritte Personen durch ihr sittliches Handeln in die Majestät der Autorität mit eintreten, nehmen sie an der ihr gezollten Achtung teil, wie umgekehrt die unsittlichen Menschen der Verachtung ebenso wie das eigene Ich verfallen, wenn es sich mit der Autorität entzweit. Gewissen ist nur ein anderes Wort für das Gefühl der Achtung; deshalb wirkt das Gewissen als Beweggrund, und deshalb folgt dem sittlichen Handeln ein gutes Gewissen und dem unsittlichen ein böses Gewissen. Deshalb bedarf das Gewissen ebenso der Erziehung und Bildung durch gute Umgebung, wie das Gefühl der Achtung, um die genügende Stärke zu erlangen und sie sich auch zu bewahren. Es ist falsch, wenn man meint, jeder böse Mensch werde von seinem Gewissen gepeinigt. Die Buße ist die freiwillige Uebernahme einer schmerzlichen Handlung, zum Zeichen, daß das sittliche Gefühl wieder die Uebermacht über die vom sittlichen Handeln abdrängenden Gefühle der Lust erhalten hat. Daher die beruhigende Wirkung der Buße und selbst der äußeren Strafe, so weit der Verbrecher sie als Buße auffaßt. Auch das Geständnis des Verbrechers hat hierin eine sittliche Grundlage und entnimmt daher seine sühnende Kraft.

Das sittliche Handeln ist weit einfacher, als das technische Handeln. Während bei diesem das Handeln meist eine besondere Geschicklichkeit und Uebung verlangt und es dabei doch nur auf das Produkt ankommt, so daß das Produzieren als ein nur durch sein Ergebnis wertvolles Mittel erscheint, ist das sittliche Handeln für sich der Zweck; es behält als Erfüllung des Gebotes seinen sittlichen Wert, wenn auch die davon erwarteten und gewollten Folgen nicht

eintreten. Es bedarf deshalb keiner technischen Geschicklichkeit; auch der einfachste Mensch ist dazu fähig. Daraus hat sich die Lehre gebildet, daß es bei dem Sittlichen nur auf die Absicht ankomme; auch Kant ist dieser Ansicht. Gleichwohl kann dieser Satz in solcher Isolierung leicht falsch aufgefaßt werden.

Für die Systeme, welche das Sittliche aus der Vernunft ableiten, hat die Erklärung des vielen in der Welt geschehenden Bösen ihre großen Schwierigkeiten. Man sucht sich hier damit zu helfen, daß man das Böse als ein Nicht-Seiendes, als einen bloßen Mangel, freilich auf Kosten der Wahrheit, definiert. Auch die Religionen, welche das Sittliche nur von Gott und zwar von einem allmächtigen Gott ableiten, geraten hier in Schwierigkeiten, welche nur auf Kosten der Allmacht desselben gelöst werden können. Für die realistische Auffassung verschwindet hier jede Schwierigkeit. Das Gefühl der Achtung ist weder das alleinige noch das übermächtige in der menschlichen Seele, und auch die Autoritäten können nicht als allmächtig gesetzt werden. So erklärt es sich leicht, daß bei einem Widerstreit der Gefühle der Lust und der Achtung die ersteren die stärkeren werden können und dann den Willen zur Verfolgung ihres Zieles, entgegen dem sittlichen Gebote, bestimmen.

d) Die Freiheit.

1) Die Freiheit als Macht.

Die Macht des Menschen ist nicht bloß durch die Gesetze der Natur beschränkt, sondern sie kann auch durch die Macht von seines Gleichen und durch die der Autoritäten beschränkt werden. Die Schranken, welche die Natur dem Menschen in seiner Macht gezogen hat, werden von ihm nicht als Schranken empfunden. Alle Menschen sind denselben unterworfen; man ist an sie gewöhnt, und so wird z. B. die Unmöglichkeit zu fliegen, oder ohne Nahrung zu leben, oder alles Gelesene wörtlich im Gedächtnis zu behalten, nicht als Schranke

empfunden. Auch mit den Schranken, welche die Sitten des eigenen Landes ziehen, hat es vielfach eine ähnliche Bewandtnis. Sie sind meist ein Ergebnis der Erfahrung und Klugheit; jeder ist durch die Erziehung und das Leben in seinem Lande daran gewöhnt; er hält sie deshalb um so mehr bereitwillig ein, als die Uebertretung derselben meist zu seinem Schaden ausschlägt. Anders verhält es sich mit den Schranken, welche die Autorität des Staats oder der Kirche neu aufstellen, oder mit den Schranken, welche infolge der veränderten Lebensverhältnisse ihre frühere Bedeutung verloren haben und deshalb nunmehr als Schranke empfunden werden. Hierauf bezieht sich der gewöhnliche Begriff der Freiheit, als einer Macht zu handeln, welche durch keine künstlichen und keine anderen Schranken gehemmt ist, als die, welche in der Natur oder in den Sitten des eigenen Landes begründet sind. Je nach den Richtungen des Handelns spricht man deshalb von einer Freiheit der Person, des Eigentums, der Auswanderung; ebenso von Preßfreiheit, von Gewerbefreiheit, von Religionsfreiheit 2c. Infolge der fortwährend steigenden Macht der Menschen über die Natur und der steten allmählichen Veränderung der Sitten befinden sich auch die Grenzen dieser Freiheiten in einer steten Veränderung, und der Streit der politischen Parteien im Staate bewegt sich wesentlich um die Ausdehnung oder Beschränkung des Gebietes dieser Freiheiten.

2) Die Willensfreiheit.

Ganz verschieden von der Freiheit in diesem Sinne ist das, was als Freiheit des Willens bezeichnet wird. Sie betrifft die Frage, ob das einzelne Wollen des Menschen in seiner Entstehung und Einwirkung auf das Handeln ebenso, wie die Vorgänge in der Natur, von bestimmten Ursachen abhängig ist, und ohne diese weder entstehn, noch, wenn diese eintreten, ausbleiben kann. Diese Freiheit ist also die Verneinung der Kausalität und Notwendigkeit, wie sie innerhalb der Natur als bestehend angenommen wird. Die idealistischen Systeme halten meist an dieser Freiheit des Willens fest.

Spinoza, Hobbes, Hume, Schopenhauer und die Anhänger des Materialismus leugnen sie und behaupten, daß das Wollen des Menschen in dem gleichen Zwange der Kausalität sich bewege, wie die Vorgänge in der Natur. Der Realismus hat auch bei dieser Frage zunächst auf die Beobachtung zurückzugehen. Hier zeigt sich, daß die Notwendigkeit überhaupt nur im Wissen, nicht in dem Seienden besteht (S. 52). Die Notwendigkeit kann nie wahrgenommen werden, weder durch die Sinne noch durch Selbstbeobachtung; sie wird nur empfunden als eine unter Umständen eintretende Wissensart (S. 52), die mit den Fundamentalsätzen und einzelnen Beziehungsformen verknüpft ist. Das, was die Beobachtung des Seienden bietet, ist nur die zeitliche Folge eines zweiten Seienden auf ein vorhergehendes erstes Seiende und die stete Wiederholung dieser Folge, sobald das erste Seiende wieder eintritt, ohne daß je eine Ausnahme davon bemerkt würde. Wo diese thatsächlichen Unterlagen angetroffen werden, wendet der Mensch die Beziehungsform der Kausalität darauf an. Das Erste gilt ihm dann als die Ursache, das Nachfolgende als die Wirkung, und die Ursache, heißt es, erzeugt die Wirkung. Je mehr die Beobachtung der Naturvorgänge sich ausgedehnt und verschärft hat, desto mehr hat sich die Ueberzeugung befestigt, daß alles Geschehen in der Natur in dieser Weise verknüpft ist und daher nach festen Gesetzen sich vollzieht. Wird nun die Beobachtung auf die inneren Vorgänge innerhalb der Seele mit gleicher Sorgfalt ausgedehnt, so zeigt sich auch hier dieselbe Regelmäßigkeit des Geschehens, wie in der Natur. Nicht allein das Entstehen der Gefühle und des Wollens ist von äußeren oder inneren vorhergehenden Umständen bedingt; auch die Bewegung innerhalb des Vorstellens erfolgt nach festen Gesetzen, die zu einem großen Teil als sogenannte Ideen-Assoziation einen bestimmten Ausdruck gefunden haben und unter Regeln gebracht worden sind. Wenn dessenungeachtet sowohl das gewöhnliche Vorstellen wie die Wissenschaft der Ausdehnung der Kausalität auf die seelischen Vorgänge sich entgegenstellt

und beide an der Willensfreiheit seit alten Zeiten festgehalten haben, so sind es zwei Umstände, die dies veranlaßt haben. Der eine liegt in einer mangelhaften Selbstbeobachtung, welche zu der Annahme veranlaßt hat, der Mensch könne sich frei entscheiden, ob er eine Handlung ausführen wolle oder nicht. Hier ist wohl richtig, daß der Mensch vor dem Handeln die Folgen für beide Fälle erwägen und die damit verbundenen Gefühle gegen einander abmessen kann; allein der Entschluß und das wirkliche Wollen folgt auch hier immer derjenigen Richtung, wofür das Gefühl zuletzt als das stärkere auftritt. Wenn man einwendet und sagt, der Mensch hätte doch trotzdem anders handeln können, so ist dies eine Täuschung, welche in jedem einzelnen Falle dadurch widerlegt wird, daß der Mensch nur dem stärkeren Anreiz wirklich nachgegeben hat. Selbst Leibniz hat anerkannt, daß der Wille ausnahmslos dem stärksten Anreize folgt. Die Meinung von der Wahlfreiheit hat sich aus solchen Fällen gebildet, wo die Anreize für das eine oder das andere Handeln sehr schwach auftreten und deshalb dem Denken Zeit bleibt, neue Vorstellungen herbeizuführen, welche die Anreize der einen oder anderen Seite verstärken und so den Ausschlag geben. Selbst der Wunsch, seine Freiheit auf diese Weise zu beweisen, kann als solches verstärkendes Moment einwirken. Allein dieses Denken unterliegt selbst wieder in seiner Bewegung festen Gesetzen, und es zeigt sich überall da ohnmächtig, wo die Anreize so stark auftreten, daß die neuen Vorstellungen mit ihren Reizen dagegen zu schwach bleiben. Die Wahlfreiheit ist deshalb ein Phantom, welches um so mehr verschwindet, je aufmerksamer die Selbstbeobachtung geübt wird. Die Gesetze aller Länder erkennen dies dadurch an, daß sie bei sehr starken Anreizen, wie z. B. bei Handlungen infolge gefährlicher Drohungen, die Wahlfreiheit als aufgehoben erachten.

Der zweite Umstand, der die Vorstellung von der Willensfreiheit begünstigt, beruht auf einem Fehler der Gegner dieser Annahme, indem sie als Gegenteil der Freiheit die Notwendigkeit des Wollens setzen, statt bloß die Regelmäßigkeit desselben zu behaupten. Mit Recht kann das gewöhnliche Vorstellen sich darauf berufen, daß es von einer solchen Notwendigkeit, einem solchen unüberwindlichen Zwange, der mit eiserner Gewalt das einzelne Wollen an seine Ursache knüpfe, nichts empfinde; nur deshalb gilt bei allen Völkern der Wille als frei, und nur daraus hat sich die Meinung von der Wahlfreiheit gebildet. Hier kann der Realist zugeben, daß allerdings diese Notwendigkeit im Sein, also auch für das Wollen als ein Seiendes nicht besteht, da sie nur als eine Wissensart im Denken auftrete; allein dies schließt nicht aus, daß das einzelne Wollen bestimmten Umständen zeitlich ohne Ausnahme nachfolgt, also daß eine Regelmäßigkeit in der zeitlichen Verknüpfung beider stattfindet, welche erst, wenn der einzelne Fall unter die Regel subsumiert wird, sich im Denken als eine Notwendigkeit herausstellt, während im Sein und in der zeitlichen Folge diese Notwendigkeit nicht besteht. Damit gelangt der Realismus zu einer Lösung dieser berühmten Streitfrage, die beiden Teilen gerecht wird. Nach ihm besteht keine Freiheit des Willens; vielmehr ist derselbe in seinen einzelnen Aeußerungen ebenso regelmäßig an bestimmte vorhergehende Umstände geknüpft, wie die Vorgänge in der Natur. Aber diese Verbindung ist keine notwendige, weil es im Sein überhaupt keine Notwendigkeit giebt. Erst im Denken bildet sich aus jener Regelmäßigkeit, mit der das Wollen seinen Anlässen folgt, für den einzelnen Fall infolge der Subsumtion desselben unter die Regel die Empfindung der Notwendigkeit des Schlusses, und nur aus Mißverstand wird diese Notwendigkeit, den Fall der Regel entsprechend zu denken, zu einer Notwendigkeit des Wollens selbst umgewandelt.

Diese hier gebotene Lösung der Frage hat für das gewöhnliche Vorstellen allerdings ihre Schwierigkeit. Es ist nicht leicht, diese nur im Denken bestehende Notwendigkeit nicht auch als eine dem Willen anhaftende Bestimmung zu nehmen und Regelmäßigkeit und Notwendigkeit als verschieden festzuhalten. Indes erklärt gerade diese Schwierigkeit, weshalb

das gewöhnliche Vorstellen bei allen Völkern aus der fehlenden Notwendigkeit sofort die Freiheit des Willens gefolgert und nicht bedacht hat, daß dieses Entweder-Oder hier nicht gilt, sondern die Regelmäßigkeit noch als eine dritte Alternative besteht.

Auch ist richtig, daß die Regelmäßigkeit im Sein denselben Erfolg herbeiführt, welcher unter der Notwendigkeit vorgestellt wird. Diese Unterscheidung ist hier nur festgehalten worden, um dem Einwande zu begegnen, daß man von einer Notwendigkeit oder einem Zwange, wonach ein bestimmtes Wollen unter Umständen eintreten müsse, nichts verspüre. Dagegen würde allerdings der bekannte Einwand, daß mit dem Wegfall der Willensfreiheit auch das Sittliche selbst vernichtet würde, wenn er begründet wäre, ebenso das in der Regelmäßigkeit, wie das in der Notwendigkeit sich bewegende Wollen treffen. Dieser Einwand, durch den die Meisten sich bestimmen lassen, an der Willensfreiheit festzuhalten, ist jedoch nicht begründet. Selbst wenn das einzelne Wollen in seinem Entstehn und Wirken an die Notwendigkeit gebunden wäre, würde die Sittlichkeit davon nicht betroffen werden. Die Entstehung der sittlichen Gefühle ist bereits als ein natürlicher Vorgang nachgewiesen worden; diese Gefühle würden also auch mit dem Wegfall der Willensfreiheit ebenso wie die Lustgefühle dieselben bleiben und den gleichen bestimmenden Einfluß auf das Wollen behalten. Die ganze Maschinerie zwischen den Gefühlen der Lust und der Achtung und dem Willen und seiner Ausführung würde also ohne die Freiheit genau so bleiben, wie jetzt, und der Wille würde genau so wie jetzt das sittliche Gebot vollführen. Nur die Meinung fiele weg, daß der Wille dies aus Freiheit oder in Selbstbestimmung thue. Ebenso würde die Achtung und Verachtung seiner selbst und Anderer sich in derselben Weise, wie bisher, entwickeln, wenn die Achtungsgefühle als natürliche Zustände bestehen bleiben, und folgeweise würden auch die Gefühle der Reue und die Gewissensbisse als schützende Momente des Sittlichen sich erhalten, und selbst die Buße würde ihre beruhigende Kraft behalten. Auch die Strafe der Verbrechen würde bei völliger Unfreiheit des Willens als ein Abschreckungsmittel sich rechtfertigen, ähnlich wie der Schmerz aus Verletzungen des Körpers von jeder Verletzung des eigenen Körpers abhält. Die gewöhnliche Meinung übersieht bei ihrer Annahme, wonach mit der Willensfreiheit auch die sittliche Welt zusammenbrechen soll, daß die schmerzlichen Folgen, welche an eine unsittliche That geknüpft sind, ihre Wirkung auf den Willen nicht im mindesten dadurch verlieren, daß der Wille mit Notwendigkeit dem stärksten Gefühle folgen muß; vielmehr wird gerade die Sicherheit dieser Wirkung gesteigert, wenn nicht eine völlig unbestimmbare Freiheit des Wollens dazwischentreten und den kausalen Zusammenhang unterbrechen kann. Es ist ein Irrtum, wenn man meint, der Mensch werde, wenn alles Handeln der Notwendigkeit oder Regelmäßigkeit unterliege, die Hände in den Schoß legen oder gar nur seinen Lüsten frönen. Selbst der Fatalismus der Türken thut dies nicht. Auch bei der Notwendigkeit des Wollens bleibt die Wirksamkeit der Gefühle, und insbesondere auch der sittlichen, nach wie vor bestehen, und die Thätigkeit und Energie des Menschen bleibt dieselbe. Somit wird die sittliche Welt durch die Ausdehnung der Notwendigkeit oder Regelmäßigkeit auf ihr Gebiet nicht im mindesten gefährdet. Alle Momente, welche für ihren Bestand wirken, bleiben dabei in ihrer Wirksamkeit ungeschwächt, und nur die Einbildung, daß der Mensch allein es sei, der durch seinen freien Willen sie zustande bringe, fällt hinweg.

Endlich kann den Verteidigern der Freiheit entgegengehalten werden, daß diese Freiheit, in voller Strenge aufgefaßt, nichts anderes als der Zufall ist; denn die sogenannte Selbstbestimmung schließt jede Beeinflussung aus, auch wenn sie von dem eigenen Denken kommt. Das Handeln der Menschen wird dann unberechenbar; ja niemand kann dann von sich selbst wissen, was er in der nächsten Minute thun werde. Jedes Plänemachen, jedes Ueberlegen wäre nutzlos; jede Einwirkung auf den Willen Anderer wäre unmöglich; ebenso die

Erziehung der Jugend. Die Festigkeit und Zuverlässigkeit der Charaktere wäre aufgehoben, die Sicherheit des gemeinsamen Handelns vernichtet, und der Gang der Weltgeschichte wäre nur ein Konvolut von lauter Zufälligkeiten. Bei solcher Lage kann es für den Realismus nicht zweifelhaft sein, daß das Wollen des Menschen kein freies ist. Auch Hegel ist in Anbetracht dessen ebenso wie Spinoza genötigt, die Freiheit des Willens in eine Notwendigkeit umzuwandeln; nur soll sie nicht von außen, sondern von innen kommen und aus dem Wesen und Innern des Menschen selbst hervorgehen. Allein die Notwendigkeit ändert ihre Natur und ihren Zwang nicht nach der Quelle, aus welcher sie hervorgeht, und will man sie in diesem letzteren Falle Freiheit nennen, so wird der Streit ein bloßer Streit um Worte.

c) Das einfache Handeln.

1) Die Beweggründe in ihrem Verhältnis zu einander.

Alle Systeme, welche als Prinzip des Sittlichen die Vernunft setzen, sind genötigt, dem Sittlichen eine schrankenlose Ausdehnung zu geben, da die formalen Prinzipien selbst, welche allein das Denken bieten kann, ohne Inhalt und deshalb auf jeden Inhalt anwendbar sind. Solche Systeme haben deshalb für das Handeln aus den Beweggründen der Lust keinen Platz; der Mensch soll bei jeder seiner Handlungen vernünftig verfahren, darf also nur sittlichen Beweggründen folgen. Kant hat diesen Rigorismus am konsequentesten verfochten. Entspringt dagegen das Sittliche für den Menschen aus den Geboten erhabener Autoritäten, die vereinzelt zu verschiedenen Zeiten und Gelegenheiten erfolgen (S. 180), so wird der Inhalt des Sittlichen zwar mit der Zeit anwachsen, aber er wird weder ein Prinzip einhalten, noch alles Handeln befassen; vielmehr werden große Gebiete dem Handeln aus Lust und Klugheit offen bleiben. Bei dieser Auffassung stehen Lust und sittliche Motive sich nicht feindlich gegenüber; vielmehr soll nur da, wo ein sittliches Gebot

hinreicht, die Lust zurückweichen. Nur eine solche Auffassung stimmt mit der bestehenden sittlichen Welt, während die anderen Systeme entweder in einen unerträglichen Rigorismus verfallen, welcher die Eheleute selbst bis in das Schlafgemach verfolgt, oder die konsequente Durchführung ihres Prinzips aufgeben müssen.

Die Beobachtung zeigt ferner, daß sittliches und glückliches Leben nicht immer vereint sind; auch hier sind die idealistischen Systeme durch ihr Prinzip genötigt, diese Verbindung zu fordern, wenn die Idee oder die Vernunft das allein Mächtige und Wirkliche in der Welt ist. Da nun aber thatsächlich diese Verbindung durchaus nicht überall besteht, so waren schon die Stoiker genötigt, den Begriff des Glücks zu verfälschen, um die Identität von Sittlichkeit und Glück zu erreichen. Kant mußte aus demselben Grunde einen allmächtigen Gott postulieren, der in einem jenseitigen Leben dieses Mißverhältnis wieder ausgleicht. Für den Realismus verschwindet diese Schwierigkeit, weil seine Autoritäten nicht allmächtig sind; Gott selber kommt für ihn nur als geglaubter in Betracht. Sie können daher den Lauf der Natur nicht hemmen, mithin auch keine Bürgschaft dafür bieten, daß der sittliche Mensch auch der glücklichste sei; vielmehr erträgt der sittliche Mensch das Unglück, wenn es ihn trifft. Er findet darin keinen Widerspruch mit seiner Sittlichkeit und hat in seiner Seelenruhe eine Stütze, welche dem Unglück den schärfsten Stachel benimmt.

2) Die Trennung des Rechts von der Moral.

In der Entwickelung der sittlichen Welt hat sich allmählich das Recht von der Moral geschieden. Jenes kann mit Hilfe der Autoritäten erzwungen werden, das moralische Handeln nicht; ja Recht und Moral geraten selbst in Widerspruch und die Staatsgewalt muß auch zu dem Unmoralischen ihre Hilfe gewähren, sofern es in der Gestalt eines Rechtes auftritt. Die Lösung dieser Schwierigkeiten ist für Systeme, die das

Sittliche aus der Vernunft ableiten, kaum zu erreichen. Für den Realismus ist das Recht aber nur ein Ausschnitt aus der Sittlichkeit. Ein Teil ihrer Gebote erscheint den Autoritäten entweder für sich oder für die Gesamtheit wichtiger und folgenreicher als das Uebrige; deshalb werden von ihnen bei diesem Teile den sittlichen Motiven noch Motive der Lust unter Androhung von Schmerzen hinzugefügt, um die Befolgung des Gebotes in höherem Maße zu sichern. Solche Gebote nehmen damit eine erzwingbare Natur an, indem die Autorität durch ihre Macht und durch Anwendung von schmerzlichen Mitteln den Verpflichteten nötigt, seine sittliche Pflicht zu erfüllen und der Uebertretung der gebotenen Schranken sich zu enthalten. Die Autorität kann nun entweder die Anwendung dieses Zwangsmittels sich selbst vorbehalten, oder, namentlich für den bürgerlichen Verkehr, diese Anwendung von dem Anrufen der öffentlichen Gewalt seitens der dabei Interessierten abhängig machen. So entsteht im Rechtsgebiete der in der Moral unbekannte Begriff des subjektiven Rechts als einer von der Autorität selbständig oder auf Anrufen geübten Macht, welche den Verpflichteten durch Gewalt oder schmerzliche Mittel zur Erfüllung seiner Verbindlichkeit anhält. Der, auf dessen Anrufen die Autorität diese Unterstützung gewährt, wird der Berechtigte. Dieses Verhältnis kann auch mit der thatsächlichen Macht des Einzelnen über einen Gegenstand beginnen. Hier ist zunächst noch keine moralische Pflicht auf seiten der Anderen vorhanden; aber sie kann auch hier durch das Gebot der Autorität entstehen, sobald diese thatsächliche Macht von ihr für ein Recht des Inhabers erklärt wird, aus welchem dann weiter die erzwingbare Verbindlichkeit der Anderen folgt, den Inhaber in Ausübung seiner Macht über den Gegenstand nicht zu stören. Hieraus entwickelt sich der Unterschied der persönlichen und dinglichen Rechte. Der mögliche Widerstreit zwischen Recht und Moral erklärt sich bei dieser Auffassung daraus, daß die Autorität bei ihrer eigenen beschränkten Macht nur die wichtigsten Verhältnisse, aus denen die moralischen

Verbindlichkeiten sich herleiten, mit einem solchen Zwange auszustatten imstande ist. Alle weiteren und feineren Rücksichten, welche in der Moral noch außerdem sich geltend machen und in einzelnen Fällen die aus jenen Verhältnissen sich ergebenden Verbindlichkeiten wieder aufheben, kann die Autorität nicht beachten, und so kann es kommen, daß ein Recht auch da entsteht, wo die moralische Verbindlichkeit infolge jener Hemmungen nicht zustande kommt. Deshalb muß z. B. die Autorität die Exekution gegen den Schuldner vollstrecken, selbst wenn moralische Rücksichten etwa wegen der hinzutretenden besonderen Verwandtschaftsbande oder wegen der unverschuldeten Not des Schuldners gebieten würden, demselben eine Frist zu gestatten.

Somit erhellt, wie diese für die meisten Systeme unlösbaren Fragen aus dem Prinzip des Realismus in einfacher und verständlicher Weise zur Lösung gelangen. Recht und Moral entspringen derselben Quelle, d. h. den Geboten erhabener Autoritäten; das Recht ist nur ein aus dem allgemeinen Gebiet der Moral von den Autoritäten herausgehobenes Stück derselben, wo wegen seiner besonderen Wichtigkeit die Verpflichtung neben den sittlichen Motiven noch durch Motive der Lust von ihnen eingeschärft worden ist, und wo durch diese Isolierung von dem Ganzen auch die Möglichkeit sich einstellt, daß das Recht mit den Geboten der Moral kollidiert. Da der Begriff der Wichtigkeit, auf welchen diese Absonderung des Rechtsgebietes sich stützt, ein schwankender ist, so erklärt sich zugleich, wie die Grenzen zwischen Moral und Recht bei allen Völkern bald verengt bald erweitert werden, jenachdem die Sitten und die Bedürfnisse des Verkehrs sich geändert haben.

f) Die Gestaltungen des Sittlichen.

1) Die Gestaltungen innerhalb der Moral.

Indem das Sittliche sich erst im Laufe der Zeit aus den sich bildenden Autoritäten und deren Geboten entwickeln konnte,

war das Handeln der Menschheit im Beginn bloß durch die Antriebe der Lust und Klugheit bestimmt. Das Sittliche begann in den Familien mit den Geboten des Hauptes derselben, und erst als die Stämme sich zu einer Gemeinsamkeit zusammenschlossen, Oberhäupter des Stammes und ein Priesterstand sich ausgesondert hatten, konnte das Sittliche zu einer größeren Bedeutung und zu einem reicheren Inhalt gelangen, der dann mit der Bildung von Staaten sich noch erweiterte. Aus der eigentümlichen Natur jeder der drei dann vorhandenen Autoritäten ergab sich, daß die Moral und das Privatrecht wesentlich von dem Volke aus, durch dessen Gewohnheiten und stillschweigende Gebote sich entwickelte, während das öffentliche Recht von den Fürsten und die Pflichten gegen Gott und das geistliche Recht von den Priestern begründet wurden, wobei natürlich von einer festen Abgrenzung dieser Gebiete noch keine Rede sein konnte. Die Gebote erfolgten überwiegend für Einzelfälle, wofür das Alte Testament und selbst das Corpus juris noch viele Beispiele liefert; erst allmählich lernte man die Gebote allgemeiner fassen, und so begann eine Sonderung und Ordnung ihres Inhaltes nach den einzelnen Tugenden. Die beginnende Wissenschaft hielt an dieser Einteilung fest und fügte die Einteilung nach den Pflichten gegen Gott, gegen Andere und gegen sich selbst hinzu. In diesen Formen hat sich der Inhalt der Moral bis auf die Gegenwart erhalten.

Da die einzelnen Tugenden an einzelne allgemeiner im Volke herrschende und meist von der Lust bestimmte Richtungen anknüpfen, an Richtungen also, die mit dem Fortschritte der Kultur sich vielfach verändert haben, so erhellt, daß den Tugenden eine Unbestimmtheit und Veränderlichkeit anhaftet, welche die Wissenschaft vergeblich zu überwinden gesucht hat. Vergleicht man die Tugenden in heutiger Auffassung mit denen in der Auffassung der alten Griechen, welche Aristoteles so trefflich in seiner Ethik geschildert hat, so fällt beinahe keine einzige von heute noch mit der mit dem gleichen Namen bei den Griechen bezeichneten zusammen.

Noch wichtiger ist eine andere Eigentümlichkeit der Tugenden, wonach eine jede für das durch sie sanktionierte Prinzip keine Grenze aus sich selbst entnehmen kann, sondern diese nur aus der Kollision mit anderen Tugenden und deren Prinzipien gesetzt erhält. Daraus ergiebt sich die schon von Aristoteles hervorgehobene Folge, daß jedes als Tugend sanktionierte Prinzip bei Ueberschreitung einer gewissen Mitte nach dem zu Wenig oder zu Viel hin aus einem Löblichen zu einem Verwerflichen wird. Sparsamkeit wird dann zu Geiz oder Verschwendung, Tapferkeit zu Tollkühnheit oder Feigheit ꝛc. Es ist deshalb nichts leichter, als eine einzelne Tugend in ihrer Isolierung zu predigen und anzupreisen, und nichts schwerer, als für jede die Grenze zu ziehen, wo sie Tugend zu sein aufhört.

Auch hier zeigt sich, daß aus einem sachlichen Prinzip diese Grenze nicht bestimmt werden kann, sondern daß sie sich nur thatsächlich nach der verschiedenen Stärke regelt, mit welcher die einzelnen in den Tugenden sanktionierten Richtungen sich in einem bestimmten Volke zu einer bestimmten Zeit geltend machen. So traten bei den Römern die anderen Tugenden sehr gegen die Tugend der Tapferkeit zurück; sie konnte viel grausamer geübt werden, als jetzt, wo andere Richtungen stärker geworden sind und jene in engere Grenzen gedrängt haben. Dazu kommt endlich, daß die von dem Volke, als Autorität, ausgehenden Gebote nur stillschweigend durch die Sitte und die den Uebertreter treffende Verachtung sich zu erkennen geben und daher der nötigen Bestimmtheit entbehren. Deshalb erklärte schon Aristoteles eine allgemeingültige wissenschaftliche Gesetzgebung des Sittlichen im strengen Sinne für unmöglich, und der Realismus kann auch heute trotz aller Bemühungen der idealistischen Philosophen diesem Ausspruch nur beitreten. Selbst die besten Lehrbücher der Moral geben wohl eine große Zahl einzelner Regeln; aber über die Grenze, wo die eine der anderen Platz zu machen hat, lassen sie völlig im Stich und kommen nicht über Phrasen hinaus, die aller Bestimmtheit entbehren. Auch das

wirkliche Leben, welches die Lösung dieser Kollisionen in einzelnen Beispielen bietet, hilft wohl über die gröbsten Bedenken hinweg; aber selbst hier bleibt der von der Lust und Einsicht bestimmten persönlichen Entscheidung noch ein weiter Spielraum. So gleicht die sittliche Welt einem Gebäude, wo man ohne Plan den Bau begonnen und stückweise ohne Zusammenhang im Laufe der Zeit fortgeführt hat. Die Hauptpfeiler sind zwar stark und halten dasselbe aufrecht; allein in dem Ausbau sind so viel Risse und Lücken, daß der Sturm der Leidenschaften und Affekte überall einzudringen und die feineren Teile ins Schwanken zu bringen vermag. Von innen und außen ist das Gebäude von den aus dem Boden der Lust emporschießenden Wucherpflanzen umrankt, und die Autoritäten können nur mühsam den Bau darunter erkennbar erhalten, während die Stimme der Wissenschaft den ankämpfenden Mächten gegenüber wirkungslos verhallt.

2) Die Gestaltungen im Privatrecht.

Das Privatrecht konnte erst dann aus dem Gebiete der Moral sich mit einiger Bestimmtheit herausheben, als der Staat der Zwangsvollstreckung die nötige Sicherheit gewährte und gleichzeitig die Entscheidung der Streitfälle aus den Händen des Volkes auf damit besonders betraute Beamte überging. Deshalb vollzog sich diese Absonderung selbst bei den Griechen nur mangelhaft und erst während des römischen Kaiserreichs in einer gründlicheren Weise. Damit ging zugleich die schärfere Bestimmung seines Inhaltes von dem Volke auf die Staatsgewalt und den besondern Stand der Juristen über. Die Wissenschaft fand hier an den Erlassen der Staatsgewalt und den Entscheidungen der einzelnen Fälle einen sicheren Anhalt und gelangte deshalb schon unter den römischen Kaisern zu einer Vollendung, welche noch heute als Muster und als die Grundlage gilt, auf welche die Fortbildung des Rechtes sich zu stützen hat.

Die wichtigsten Gestaltungen im Privatrecht betreffen das Eigentum, den Vertrag und die Familie. Diese Verhältnisse bestanden schon vor dem Privatrecht innerhalb der Moral und erhalten auch heute noch aus dieser ihre Ergänzung. Das Privatrecht giebt diesen Gestalten nur eine größere Bestimmtheit und schärfere Begrenzung, da ohnedem der Staat seine Hilfe zur Zwangsvollstreckung nicht gewähren könnte.

Die Rechtsphilosophie hat sich eifrig bemüht, eine philosophische Grundlage für das Eigentum und den Vertrag zu ermitteln und aus dieser dann auf deduktivem Wege die näheren Bestimmungen ihres Inhaltes abzuleiten. So ist das Eigentum bald auf die Arbeit, bald auf den Willen, als dessen Manifestation, gestützt und die Rechtsverbindlichkeit der Verträge bald auf den Nutzen für die Gemeinschaft, bald auf die Pflicht zur Wahrheit zurückgeführt worden. Unter dem Gesichtspunkt des Realismus sind dies vergebliche Versuche geblieben, da das Recht und die Moral nach seiner Auffassung nicht aus einem sachlichen Prinzip sich entwickelt haben, sondern aus den vereinzelten Geboten verschiedener, oft von entgegengesetzten Motiven geleiteter Autoritäten hervorgegangen sind. Daraus erklärt sich der höchst verschiedene Inhalt, welcher diesen Gestaltungen in verschiedenen Zeiten und Ländern zugeteilt worden ist. Die Philosophie kann daher zu keiner höheren Quelle für die Ableitung dieses Inhaltes aufsteigen, als sie in der Natur der Autoritäten und deren Geboten gegeben ist. Diese Gebote reichen auch für den Richter und die streitenden Parteien vollkommen aus; die Lücken in diesen Geboten müssen dann mit den bekannten Mitteln der Analogie und Auslegung ergänzt werden. Ein philosophisches oder Natur-Recht kann es deshalb bei dem Mangel eines sachlichen Prinzips nicht geben; selbst die Lehrer des positiven Rechts haben zum großen Teil diese Unmöglichkeit eingesehen. Die unentbehrliche Bestimmtheit der privatrechtlichen Vorschriften giebt den äußeren Formen, unter denen der Erwerb dieser Rechte sich vollzieht, eine Wichtigkeit, durch welche das Privatrecht mit der Moral oft in Widerspruch gerät. Daraus entwickelt sich der Begriff der

Billigkeit, welche solche die Moral verletzenden Bestimmungen da, wo es irgend das Recht gestattet, durch Auslegung oder richterliches Ermessen mit der Moral in Uebereinstimmung zu bringen sucht.

Die Familie mit ihren besonderen Gestalten der Ehe, der väterlichen Gewalt, der Verwandtschaft und Beerbung kann nur in den auf das Vermögen bezüglichen Bestimmungen von dem Privatrechte erfaßt werden. Daneben fallen nur noch die Bestimmungen über die Formen der Eingehung und Auflösung der Ehe und die Beglaubigung der Verwandtschaft in seinen Bereich; alles andere und somit der wichtigste Inhalt dieser Verhältnisse ist, da er auf der Gesinnung und der Liebe beruht, dem Zwangsrechte unzugänglich. Selbst die Moral kann diesen Inhalt nur mit ihren Tugenden ausfüllen, deren schwankende Natur bereits dargelegt worden ist. Deshalb ist es so schwer, dem leidenden Teile hier zu helfen, und deshalb entwickeln sich Ehe und Familie je nach den Eigentümlichkeiten der davon umschlossenen Individuen zu einer Mannigfaltigkeit, welche selbst von der Moral nicht erschöpft werden kann. Es ist deshalb auch vergeblich, nach einem Zwecke der Ehe und der Familie zu suchen. Sie beruhen auf Trieben der Lust; die Moral sucht sie nur zu veredeln und das Privatrecht sie zu sichern; dies alles kann in sehr verschiedener Weise geschehen. Die Philosophie ist daher auch hier nicht geeignet, entstehende Streitfragen zu entscheiden. Sie kann nur auf die Thatsachen und Richtungen hinweisen, welche im Laufe der Geschichte zu den hierüber in den einzelnen Ländern bestehenden Geboten geführt haben; aber über den sittlichen Wert derselben hat sie keine Entscheidung, weil das dazu nötige sachliche Prinzip im Sittlichen fehlt und weil die verschiedenen Autoritäten in ihren Geboten gerade hier meist in Widerspruch mit einander geraten.

3) Die Gestaltungen im öffentlichen Recht.

Das Recht ist privates Recht, so weit es die Rechte der den Autoritäten Untergebenen zum Inhalte hat; es wird öffentliches Recht, wenn es die Rechte der Autoritäten selbst zum Inhalte nimmt. An sich stehen die Autoritäten als solche über dem Rechte und der Moral: sie können sich aber freiwillig zu einem Teile ihm unterwerfen, und bei den christlichen, den muhammedanischen und indischen Völkern hat die Gottheit eine so erhabene Stellung, daß sie selbst für die Fürsten und Völker als solche zu einer Autorität wird. Infolgedessen entwickeln sich auch für diese die Anfänge einer Moral, der sie unterworfen sind, wie dies z. B. im Völkerrecht zur Erscheinung kommt. Indessen gelangen bei der eignen Autoritätsnatur derselben diese Anfänge nur zu einer lückenhaften und schwankenden Geltung. Es ist dies ein dem öffentlichen Recht eigentümlicher, wichtiger Grundsatz, der sich in dem ganzen Gebiete desselben geltend macht und durch dessen Festhaltung allein das volle Verständnis des öffentlichen Rechtes möglich wird. Die Darstellung hier hat sich auf die wichtigsten Gestalten zu beschränken; diese sind der Staat, die Kirche und das zwischen verschiedenen Staaten und Kirchen bestehende internationale Verhältnis.

Der Staat ist keine Gemeinschaft, welche durch Vertrag Einzelner entstanden ist; sein Inhalt kann deshalb auch aus solchem angeblichen Vertrage, der überdem nirgends aufzuweisen ist, nicht abgeleitet werden. Der Staat ist vielmehr eine thatsächliche Verbindung der drei Autoritäten. Durch Streit zwischen diesen Autoritäten kann diese Verbindung gelockert und ihre Bedeutung zeitweise geschwächt werden: indes ist sie bei den meisten Staaten so innig, daß diese Zwistigkeiten vorübergehen, ohne die Existenz des Staates zu gefährden. Vielmehr gehn die Staaten meistens durch äußere Gewalt und Eroberung zugrunde.

Als eine Verbindung dieser drei Autoritäten wird der Staat selbst zur Autorität und Quelle des Rechts. Indes erlischt damit nicht die Natur der einzelnen sich so zusammenschließenden Autoritäten; sie bewahren sich ihren eigentümlichen Einfluß auf die Fortbildung des Rechts und der Moral, welcher aus der Art dieser Fortbildung leicht erkennbar ist.

Aus den jeweiligen Machtverhältnissen dieser drei Autoritäten entwickeln sich die besonderen Formen des Staates. Schon Aristoteles hat dieselben in gute und ausgeartete Formen eingeteilt; zu jenen rechnet er die Monarchie, die Aristokratie und die Republik; zu diesen die Tyrannis, die Oligarchie und die Demokratie. Ueberwiegt die Autorität der Kirche, so entsteht die Theokratie. Infolge der am Ausgange des Mittelalters beginnenden Vertretung des Volkes durch geborene oder gewählte Mandatare entwickelten sich die konstitutionellen Verfassungen, in denen entweder unter einem gewählten Präsidenten die republikanische Form, oder unter einem angestammten Fürsten die monarchische Form überwiegt; in dem sogenannten Oberhause können sie auch die aristokratische Staatsform in sich aufnehmen.

Man hat in der Philosophie bis auf die neueste Zeit gestritten, welche von diesen Staatsformen die beste sei; selbst noch Hegel erklärt die monarchisch-konstitutionelle für die beste. Der Realismus hält vom sittlichen Standpunkt aus eine solche Entscheidung für unmöglich, weil das Sittliche aus keinem über den Autoritäten stehenden sachlichen Prinzip abfließt, sondern erst durch die Autoritäten sich bildet und deshalb die Philosophie über sie und ihre Verbindungen nicht zu Gericht sitzen kann. Nimmt man dagegen das Wohl oder die Lust zum Maßstab, so ist wieder die Wertschätzung der verschiedenen Arten der Lust bei den einzelnen Völkern selbst eine verschiedene, und deshalb fehlt auch hier der für alle gültige Maßstab. Vielmehr erscheint jede Staatsform als die notwendige Folge des zurzeit bestehenden Machtverhältnisses zwischen den Autoritäten; die Staatsform bestimmt sich deshalb überwiegend nach der mächtigsten dieser Autoritäten, deren Wohl und Nutzen dann auch als der Hauptzweck dieser Staatsform heraustritt. Im Orient tritt daher das Wohl der niederen Klassen gegen das des Fürsten und der Priesterkaste sehr zurück; umgekehrt hat deshalb die amerikanische Union der Absicht nach nur das Wohl des Volkes zum Ziele, und in den konstitutionellen Staaten Europas ist sowohl das

Wohl des Fürsten, wie der Kirche, der Aristokratie und des Volkes das Ziel, indes in einem so schwankenden Verhältnisse, daß die Thätigkeit und die Macht des Staates bald für diesen, bald für jenen Teil überwiegend verwendet wird.

In der Verfassung des Staats wird dieses Verhältnis der einzelnen Autoritäten und Klassen des Volkes in Bezug auf ihre Teilnahme an der Staatsgewalt näher bestimmt. Die Verfassung bildet sich ebenso thatsächlich und geschichtlich, wie der Staat selbst, und wechselt mit dem Machtverhältnis der einzelnen Autoritäten gegen einander. Wird dieser gestiegenen Macht der einen Autorität von der andern nicht freiwillig der höhere Einfluß eingeräumt, so erfolgt die Veränderung gewaltsam mittels einer Revolution. Geht diese vom Fürsten oder der Priesterschaft aus, so wird eine solche jetzt ein Staatsstreich genannt; das Wort Revolution wird auf die von dem Volke ausgehende gewaltsame Verfassungsänderung beschränkt. Man hat lange über die Rechtmäßigkeit der Staatsstreiche und Revolutionen gestritten. Kant hat jeden Widerstand gegen die Obrigkeit verurteilt; die meisten Systeme haben sich hier mit schwächlichen Distinktionen zu helfen gesucht. Der ganze Streit ergiebt sich indes als ein nichtiger, weil die Autoritäten selbst nicht unter dem Rechte stehen. Die Revolutionen sind deshalb nach realistischer Auffassung ein Natur-Vorgang, der dem Rechte, ja selbst der Moral nicht unterworfen ist, so wenig wie der Ausbruch der Vulkane. Nur verunglückte Revolutionen werden bestraft und mit Recht, weil nur die glückliche Revolution beweist, daß die revolutionierende Autorität in Wahrheit die stärkere ist, daß also die Bedingungen zur Revolution vorhanden sind. Die gelungene Revolution wird deshalb unmittelbar die Grundlage einer neuen Verfassung und eines neuen öffentlichen Rechts. Dies alles stimmt mit dem, was die Geschichte bis in die frühesten Zeiten zurück berichtet; nur nach dieser Auffassung ist der Gang derselben verständlich. Moral und Recht sind bei der Beurteilung dieser geschichtlichen Vorgänge ausgeschlossen. Für Systeme

mit einem sachlichen Prinzip des Sittlichen bleibt die Erklärung dieser Thatsachen und ihr Verständnis unmöglich.

Die Thätigkeit des Staats teilt sich in eine innere und äußere; letztere bezieht sich auf andere Staaten. Infolge der den europäischen und amerikanischen Staaten gemeinsamen christlichen Religion hat sich, wie S. 199 angedeutet worden, allmählich ein internationales Recht zwischen denselben gebildet, welches meist durch Verträge seine nähere Bestimmung erhält. Auch die Kriegführung ist gewissen allgemein angenommenen Schranken unterworfen worden, und es besteht das Bestreben, durch diese Schranken die Kriegführung immer mehr zu mildern. Diese Satzungen bilden das Völkerrecht. Dasselbe hat indes bei dem Mangel einer höhern Macht, welche entstehende Streitigkeiten entscheiden und ihren Spruch zur Vollstreckung bringen könnte, mehr eine moralische als eine rechtliche Natur, und selbst jene zeigt sich nur dann, wenn die öffentliche Meinung aller unbeteiligten christlichen Völker möglichst einstimmig in ihrem Urteile ist. Eroberungskriege gelten deshalb jetzt als völkerrechtswidrig; der Begriff der Eroberung ist indes an sich schwankend, und selbst Verteidigungskriege verlangen oft, sollen sie ihren Zweck erreichen, daß man dem Gegner im Angriffe zuvorkomme. Deshalb ist die thatsächliche Einhaltung der völkerrechtlichen Bestimmungen durchaus ohne rechtliche Sicherheit, und da, wo die Existenz eines Staates auf dem Spiele steht, findet selbst die behufs der Selbsterhaltung erfolgende Verletzung der Kriegsregeln ihre Entschuldigung.

Die vielen Leiden, welche ein Krieg zur Folge hat, haben schon in früheren Jahrhunderten, unterstützt von den Lehren der christlichen Moral, das Ideal eines ewigen Friedens unter den Völkern in poetischen und frommen Gemütern hervorgerufen. In neuerer Zeit haben sich diese Friedensfreunde zu Vereinen verbunden und gesucht, dieses Ideal genauer zu bestimmen und praktisch ausführbar zu machen. Die idealistischen Systeme der Philosophie haben diese Be-

strebungen meist unterstützt und ihre Berechtigung aus ihrem Vernunftprinzip darzulegen versucht. Nach realistischer Auffassung ist auch hier eine Entscheidung der Frage vom Standpunkte des Rechts und der Moral ganz unmöglich, denn beide stehen nicht über den Autoritäten. Die Frage wird damit zu einer Frage der That, und danach ist es höchst wahrscheinlich, daß die Kriege nie aufhören werden, so lange eine Anzahl souveräner Staaten mit ungefähr gleicher Macht auf der Erde bestehen. Man wird in geringeren Streitfällen sich wohl einem Schiedsgericht durch Vertrag unterwerfen; aber für jeden Staat giebt es hier eine Grenze, und in Fragen der Existenz, der Macht, der Ehre und der höchsten Interessen wird er sich nie einem solchen Schiedsspruch unterwerfen, sondern eher zum Schwerte greifen.

Zur inneren Thätigkeit des Staats gehört die Gesetzgebung und die Verwaltung: beide sind bereits als die natürlichen Ausflüsse der Autorität dargelegt worden. Zur Verwaltung gehört auch die Strafrechtspflege. Der Staat ist hier der Berechtigte; sie wird von ihm durch die Gerichte und Strafbehörden gehandhabt. Für die rechtliche Begründung der Strafe sind von den Systemen die verschiedensten Theorien aufgestellt worden. Nach der absoluten Theorie ist die Strafe notwendig als Negation der in dem Verbrechen enthaltenen Negation des Rechts (Hegel); bei den relativen Theorien dient die Strafe zur Abschreckung des Thäters vor Begehung der That, und nach begangener That zur Abschreckung Anderer; oder auch nach einer zweiten Theorie ist die Besserung der Uebelthäter der Zweck der Strafe. Nach einer der absoluten verwandten Theorie ist die Wiedervergeltung der Zweck der Strafe rc. Nach realistischer Auffassung liegt der Rechtsgrund für die Androhung und Vollstreckung der Strafe lediglich in dem Gebote der Autoritäten; dies genügt für den Richter und die dem Gebote Untergebenen. Eine andere Frage ist es, welche Gründe die Autorität oder den Staat bestimmen, diese Gebote zu erlassen; erst hier haben alle jene

Gründe Platz, mit denen man irrigerweise die Rechtlichkeit der Strafe begründen will. Auch die Frage, wie weit die Strafe sich ausdehnen darf, ist keine Rechtsfrage; sie fällt ebenso, wie die Strafe überhaupt, in das Ermessen der Autoritäten. Dieselben können dabei durch den Kulturzustand der Untergebenen und durch die besondere Wichtigkeit einzelner Rechte bestimmt werden, und deshalb können sie auch die Todesstrafe in ihre Strafen aufnehmen. Es ist nur eine Frage der Staatsklugheit, welche Schranke die Autorität hier einzuhalten für rätlich erachtet.

Der Inbegriff aller dieser hier dargelegten Thätigkeiten bildet die Souveränetät des Staats. Es ist in ihr wesentlich enthalten, daß der Staat über dem Rechte steht und daß diese Souveränetät weder durch Vertrag, noch durch Eid, noch durch freie Unterwerfung der Autorität selbst aufgehoben werden kann. Erst Rousseau hat diesen Begriff der Souveränetät zu seiner vollen Bedeutung erhoben und nur darin gefehlt, daß er sie bloß dem Volke zuspricht und nicht auch dem Fürsten und dem höchsten Priester. Aus der Souveränetät folgt die Unverantwortlichkeit der Autoritäten.

g) Die Stellung der Wissenschaft zum Sittlichen.

Die bisherige Darstellung hat ergeben, daß die Fundamentalsätze des Realismus (S. 56) auch für das sittliche Gebiet ihre Geltung haben und daß durch sie eine Erkenntnis erlangt werden kann, welche die in diesem Gebiete bestehenden Begriffe und Gesetze ebenso klar darzulegen vermag, wie es im Gebiete der Natur geschieht. Es ergiebt sich daraus zugleich der wichtige Satz, daß die Wissenschaft und die Philosophie des Sittlichen dasselbe nicht zu erzeugen, sondern nur wie auch die Natur zu beobachten haben; und daß beide hier so wenig, wie in dem Gebiete der Natur die Begriffe und Gesetze dem Seienden vorzuschreiben, sondern die darin bestehenden nur herauszuheben und zur Erkenntnis zu bringen haben. So selbst-

verständlich dies vom Standpunkte des Realismus erscheint, so ist doch bisher immer das Entgegengesetzte versucht worden. Indem man von der Vernunft oder einem anderen sachlichen Prinzip als Quelle des Sittlichen ausging, hielt die Wissenschaft sich für berufen, das, was wahrhaft sittlich sei, von sich aus zu bestimmen und für den Einzelnen wie für die Völker als Lehrmeisterin hierbei aufzutreten. Selbst große Denker, wie Kant, Fichte, Hegel, haben sich nicht gescheut, das Recht und die Moral großer Völker, das Werk der Weisheit und Erfahrung vieler Geschlechter gleich der Arbeit eines Schulknaben zu kritisieren und zu korrigieren. Die Wissenschaft ist indes dazu so wenig berechtigt, wie zu einer Kritik der vorhandenen Pflanzen und Tiere. Ihre Aufgabe ist hier wie dort dieselbe, d. h. die in dem Seienden, wie es besteht und durch die Beobachtung dem Menschen erreichbar ist, bestehenden Begriffe und Gesetze aufzusuchen und darzulegen.

Wenn dessenungeachtet in den Tagesblättern und Büchern eine solche Kritik der Rechtszustände fortwährend geübt wird, so ist dieselbe kein Teil der Wissenschaft, sondern ein seiendes Element in der Fortbildung des Sittlichen; sie gehört zur Agitation der Parteien, wodurch die Autoritäten bestimmt werden sollen, den vorhandenen Zustand durch ihre Gebote zu ändern. Sie stützt sich meist auf den Nutzen und Schaden und liegt schon deshalb außerhalb der Sphäre des Sittlichen. Wenn die öffentliche Meinung noch schwankt und in Parteigegensätze sich spaltet, so ist dies ein Zeichen, daß das neue Sittliche noch im Werden befangen ist. Die Wissenschaft und Philosophie des Sittlichen haben auch nicht die Aufgabe, das Sittliche zu verwirklichen; denn sie sind weder eine Autorität, noch eine Erzieherin des Volkes. Sie sind nur ein reines Wissen und zeigen als solches den handelnden Menschen und Autoritäten nur die Wege, auf welchen sie am sichersten zur Verwirklichung ihrer Ziele, also auch zur Verwirklichung des Sittlichen gelangen können. Sie selbst in ihrer reinen Sphäre des Wissens können an dieser Arbeit nicht teilnehmen.

Umgekehrt hat die fortschreitende Bildung in neuerer Zeit dahin geführt, die Wissenschaft zum Gesetze zu erheben. Die Gebote der Autoritäten waren im Beginn für einzelne Fälle gegeben; allmählich nahmen sie einen allgemeineren Charakter an, und in der neueren Zeit ist man dazu übergegangen, ganze große Gebiete durch einen gesetzlichen Akt zu regeln. Dies konnte nicht ohne Hilfe der Wissenschaft geschehen, und das Werk selbst mußte damit einen wissenschaftlichen Charakter annehmen. An sich widerspricht ein solches Unternehmen der Natur der Autoritäten und dem Begriff des Sittlichen. Das Wollen und Gebieten ist als ein Seiendes seiner Natur nach auf Einzelnes und Bestimmtes gerichtet; das Wollen des Allgemeinen widerspricht der Natur des Wollens, und der Ausdruck desselben sagt deshalb bald zu viel, bald zu wenig. Der Gesetzgeber ist damit genötigt, zu Prinzipien aufzusteigen, welche das reich gegliederte Leben des Volkes nicht erschöpfen, ja oft es verletzen; es knüpfen sich Folgen daran, welche der Gesetzgeber selbst nicht gewollt hat. Diese und andere Bedenken liegen dem bekannten Ausspruche Savignys zu Grunde, womit er solchem Unternehmen entgegentrat. Dessenungeachtet geschieht in den meisten Ländern das Gegenteil. Das Bedürfnis nach Einheit, Uebersichtlichkeit und Festigkeit des Rechts drängt immer von neuem dazu, obgleich man sich bei solchen allgemeinen Gesetzbüchern vielfach durch den Erfolg in seinen Hoffnungen getäuscht gesehen hat. Indem der Gesetzgeber selbst seine gebietende Macht dabei den Formen und Regeln der Wissenschaft unterwerfen muß, erhebt sich die Wissenschaft naturgemäß über ihn und unterwirft sein Werk ihrer Kritik. So tritt eine Vermischung beider Standpunkte ein, welche sowohl die Aufgabe des Gesetzgebers, wie die der Wissenschaft erschwert und schädigt. Daraus erklärt sich, wie die Wissenschaft durch solches Unternehmen der gesetzgebenden Macht leicht ins Stocken kommt, und wie umgekehrt der Gesetzgeber leicht eine feindliche Stellung gegen die Wissenschaft einnimmt, wie das Verbot Justinians, sein Corpus Juris zu kommentieren, und ähnliche Aussprüche in den Preußischen Gesetzbüchern zeigen.

Im Gebiete der Natur findet kein Urteilen statt, und selbst das falsche Urteil des Menschen, welcher z. B. diesen Apfelbaum für einen Birnbaum erklärt, hindert den Apfelbaum nicht, nach seiner Natur sich zu verhalten und nach wie vor Aepfel zu tragen. Anders verhält es sich im Sittlichen. Hier werden die sittlichen Folgen einer That nicht durch Naturkräfte vermittelt, sondern durch das Urteil der Menschen, welche die einzelne That unter das Gebot subsumieren und danach die in diesem Gebote damit verbundene Folge bestimmen, sei sie Achtung oder Verachtung, Zwang oder Hilfe, Strafe oder Belohnung. Alles Urteilen ist aber dem Irrtume unterworfen, und daher herrscht im sittlichen Gebiete nicht bloß ein Streit, wie er auch über Natürliches bestehen kann, d. h. ein falsches Urteilen, welches aber das Gegenständliche selbst nicht verändert, sondern es verbindet sich hier mit dem falschen Urteile auch die Verwirklichung desselben und eine Störung des sittlichen Lebens selbst. Das in der sittlichen Welt auftretende Unrecht geht deshalb nicht lediglich von dem Uebertreten des Gebotes aus, sondern ein großer Teil entspringt aus der falschen Anwendung der Gebote. Innerhalb der Gebote der Moral ist hier wenig zu helfen; innerhalb des Rechts, insbesondere des Privatrechts, hat man dagegen seit alten Zeiten nach Garantien für die richtige Anwendung der Gesetze gesucht. Daraus sind besondere Gesetze hervorgegangen, welche ein regelmäßiges, fest geordnetes Verfahren zur Ermittelung des Thatsächlichen anordnen, welche für die zum Urteil berufenen Personen eine wissenschaftliche Vorbildung erfordern und ihnen eine von den beteiligten Parteien möglichst unabhängige Lebensstellung sichern. Wenn dessenungeachtet die Urteile der Sachverständigen über Fragen aus dem Gebiete der Natur selbst ohne solche Garantien weit weniger den Angriffen ausgesetzt sind, als die Urteile der Richter über Fragen des Rechts, und wenn hier selbst die Gerichte entgegengesetzt entscheiden, so trifft dies nicht die Richter, sondern

die Eigentümlichkeit des Rechts, dem, wie früher bemerkt worden ist (S. 180, 191), jene Folgerichtigkeit und Vollständigkeit abgeht, welche in der Natur ausnahmslos besteht.

h) Die geschichtliche Bewegung im Sittlichen.

Zu allen Zeiten und bei allen Völkern hat viel Unzufriedenheit mit dem bestehenden Recht geherrscht. Einesteils trafen die Interessen der Fürsten und höchsten Priester nicht mit denen des Volkes oder der herrschenden Klassen desselben überein; anderenteils trafen die Gebote durch ihre steigende Allgemeinheit auch Fälle, die der Gesetzgeber selbst nicht treffen wollte; endlich wurde die Anwendung der Gesetze so schwierig, daß falsche Urteile nicht zu vermeiden waren. Indem somit die Gesetze und das Sittliche sich als das mangelhafte Werk der Menschen darstellten, war es natürlich, daß für die sittliche Welt Ideale aufgestellt wurden, in denen jene Mängel beseitigt und eine volle Harmonie zwischen Sittlichkeit und Glück erreicht sein sollte. Nicht bloß die Kunst und die Religionen, sondern auch die Wissenschaften haben sich an solchen Idealen versucht. Die Religionen haben den bequemsten Weg dazu gewählt, indem sie jene Ideale in eine andere Welt verlegen und die nähere Gestaltung derselben einem allweisen und allmächtigen Gotte überlassen. Die Wissenschaft konnte ihrer Natur nach diesen Weg nicht einschlagen; sie mußte das Ideal für diese Welt gestalten. In diesem Sinne hat schon Platon ein solches in seiner Republik aufgestellt; Thomas Morus hat eine ähnliche Utopie aufgestellt, und im 19. Jahrhundert sind die Utopien der Sozialisten und Kommunisten gefolgt.

Für die ernstere Wissenschaft lösen sich diese Ideale in die Frage auf, ob das Sittliche überhaupt einen ewigen, unveränderlichen Inhalt habe oder nicht. Die meisten Systeme unterscheiden hier einen wesentlichen Kern von einem unwesentlichen Aeußern und lassen nur bei letzterem die Veränderlichkeit zu. Auch Hegel unterscheidet die Idee von dem Zufälligen, welchem sie in ihrer Verwirklichung unterliege. Alle Systeme, welche das Sittliche aus einem sachlichen

Prinzip ableiten, sind zu dieser Aushilfe genötigt. Da indessen selbst dies angeblich Wesentliche im Sittlichen sowohl bei den gebildeten Völkern des Altertums wie bei den rohen Völkern der Gegenwart sich in vielen Punkten nicht vorfindet, so erfand man den Begriff eines sittlichen Fortschrittes, vermöge dessen das Sittliche der Kulturvölker der Gegenwart das allein wahre sein soll und die Mängel in dem Sittlichen früherer Zeiten und roherer Völker sich daraus erklären sollen, daß dasselbe eben noch auf einer niederen Stufe sich befinde und deshalb, als das Unvollkommene gegenüber der Gegenwart, keine Geltung haben könne.

Der Realismus, welcher kein sachliches Prinzip für das Sittliche anerkennt, kann diesen Auffassungen nicht beitreten. Für ihn lehrt Geschichte und Beobachtung, daß der Inhalt des Rechts und der Moral bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten ein verschiedener gewesen ist und noch ist und daß dieser Inhalt sich überall in einer allmählichen, bald langsameren, bald schnelleren Bewegung und Veränderung befindet, welche dergleichen Gegensätze im Sittlichen der einzelnen Völker auch für alle Zukunft nicht verschwinden lassen wird. Die Beobachtung lehrt auch, daß dieser Unterschied sich nicht auf einzelne, angeblich unwesentliche Teile des Sittlichen beschränkt, sondern die wichtigsten Punkte ebenso betroffen hat, wie die geringeren. Selbst bei den gebildetsten Völkern des Altertums galt die Sklaverei als ein sittlicher Zustand; ferner galt eine Kriegführung als rechtlich und sittlich zulässig, welche ganze Landschaften verwüstete und ganze Stämme vernichtete; es bestand Rechtlosigkeit der Fremden; die Aussetzung neugeborener Kinder, die Knabenliebe und vieles Andere galt für erlaubt; dies sind sicherlich Bestimmungen, die zu den wesentlichsten im Sittlichen gehören. Daraus erhellt, daß jene Unterscheidung zwischen wesentlichem und unwesentlichem Inhalt im Sittlichen, womit die idealistischen Systeme sich zu helfen suchen, nicht besteht; die Gegensätze der Völker und Zeiten treffen sowohl das Wesentliche wie das Unwesentliche. Dies alles

bestätigt den Grundsatz des Realismus, daß der Inhalt des Sittlichen auf keinem sachlichen Prinzip beruht, und ist dem so, so fällt aller Anhalt für eine verschiedene Wertschätzung des Sittlichen verschiedener Länder und Zeiten dahin. Sie erscheinen dann sämtlich als die Gebote der in jedem Lande auftretenden Autoritäten und sind als solche das eine genau so sittlich wie das andere. Will man hier einen Unterschied des Wertes geltend machen, so kann er nur aus den Folgen abgeleitet werden, welche sich mit der Moral und dem Recht eines Landes in Bezug auf Nutzen und Wohl desselben verbinden.

So geläufig nun auch eine solche Abschätzung bei der Kritik der Rechtszustände verschiedener Länder ist, so widerspricht sie doch dem Begriff des Sittlichen, welcher von den Folgen, die ein Sittliches für die Lustgefühle und den Nutzen hat, gar nicht berührt wird und danach auch gar nicht bemessen werden kann. Solche Schätzungen sind da an ihrem Orte, wo es darauf ankommt, die Autoritäten zu einer Aenderung ihrer Gebote zu bestimmen; allein für den Wert des bestehenden Sittlichen sind sie ohne Bedeutung. Schon das sittliche Gefühl sagt einem jeden, daß alle Pflicht durch die Erwägung des Schadens nicht aufgehoben werden kann. Dazu kommt, daß selbst die Frage des Nutzens und Wohls für vergangene Zeiten und für fremde Länder nicht zu beantworten ist, weil bei dem heutigen Beurteiler die Empfänglichkeit für die verschiedenen Arten der Lust eine ganz andere ist, als sie dort bestanden hat, und daher Zustände, die heute als unerträglich erscheinen, in jenen Zeiten und Ländern nicht schmerzlich empfunden wurden oder durch die aus anderen damit verknüpften Zuständen fließende Lust reichlich ausgeglichen wurden. Deshalb bleibt es ewig zweifelhaft, ob die Sklaven der alten Griechen und Römer sich nicht durchschnittlich in einem Zustande befunden haben, den sie keinesfalls mit dem Zustande des heutigen Arbeiterstandes vertauscht haben würden. Ebenso würde das Mittelalter sich für die heutige Gewerbefreiheit, für die allgemeine Militärpflicht, für die in die innersten Lebensverhältnisse eingreifende polizeiliche Thätigkeit der heutigen Staaten bedanken.

Fehlt somit jeder sittliche Maßstab und ist auch der aus dem Wohl entnommene Maßstab dem Begriffe des Sittlichen widersprechend und dabei selbst durchaus unzuverlässig, so erhellt, daß keine Zeit und kein Land befugt ist, über das Recht und die Moral andrer Zeiten und Länder abzusprechen und denselben einen höheren oder geringeren Wert zuzuteilen. Damit fällt auch der Begriff des *Fortschrittes* des Sittlichen; vielmehr ist dasselbe infolge des Fortschrittes der Wissenschaften und der Macht des Menschen über die Natur allerdings in einer steten Veränderung begriffen, allein deshalb hat das neue Sittliche keinen höheren *sittlichen* Wert als das frühere: jedes trägt alle Bedingungen des Sittlichen in sich und hat bei genauer Untersuchung meist auch dem Wohl und Nutzen für seine Zeit ebenso entsprochen, wie es das Neue für die seinige thut. Es ist deshalb auch eine Täuschung, wenn man von einer *Bestimmung der Menschheit* spricht und meint, daß die Menschheit in einer steten, wenn auch langsamen Annäherung zu diesem Ziele begriffen sei. So wenig die Philosophie imstande ist, für die Bewegung innerhalb der Natur eine teleologische Auffassung zu begründen und ein Ziel für deren Entwickelung nachzuweisen (S. 114), so wenig vermag sie es für die Bewegung in der sittlichen Welt; vielmehr erscheint diese lediglich von der Entwickelung der natürlichen Welt bedingt, und wenn in dieser ein Ziel auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit nicht nachgewiesen werden kann, so wird das Gleiche auch für die sittliche Welt gelten. Das Sittliche ist in seinem letzten Grunde nur ein Naturprodukt (S. 172) und teilt deshalb das gleiche Los mit allem Natürlichen. Damit fällt denn auch die Meinung, daß jeder einzelne Mensch seine Bestimmung habe. Wenn sie dem Ganzen fehlt, so kann sie auch für den Einzelnen nicht bestehen. Er hat als Einzelner dem Sittlichen seiner Zeit und seines Volkes gemäß zu leben; im übrigen bestimmt die Lust und Klugheit sein Handeln, und er folgt als Einzelner der Bewegung, welche in seinem Volke vor sich geht.

II. Die Aesthetik.

Neben der natürlichen Welt hat der Mensch sich eine sittliche Welt errichtet, und als hier die notwendigsten Grundlagen gelegt waren, hat er auch begonnen, eine ideale Welt des Schönen sich aufzubauen, in die er flüchtet, wenn die reale prosaische Welt ihm nicht mehr genügen will. An dieser Welt des Schönen haben alle Völker gearbeitet, vorzugsweise die Griechen. Auch in den dunklen Zeiten des Mittelalters ist daran fortgebaut worden, und die neuere Zeit hat darin nicht nachgelassen. Diese seiende Welt des Schönen war schon weit entwickelt, ehe der Mensch begann, sie zu einem Gegenstand seiner Erkenntnis zu nehmen und die in ihr herrschenden Begriffe und Gesetze ebenso, wie die in der natürlichen und sittlichen Welt herrschenden zu erforschen. Die Griechen haben auch hierin den Anfang gemacht; dann hat diese Arbeit lange geruht, trotzdem, daß Schönes in reicher Fülle geschaffen wurde. Erst im vorigen Jahrhundert wandte sich die Wissenschaft diesem Gebiete mit größerem Ernste wieder zu, und alle Systeme der Philosophie seit Wolff, Baumgarten und Kant haben es in eingehende Betrachtung gezogen.

So wie die sittliche Welt aus den Gefühlen der Achtung hervorgegangen ist, so ist auch das Schöne, was der Mensch geschaffen hat, aus einem Gefühle besonderer Art hervorgegangen, welches oben S. 166 als die Lust aus dem Bilde der Lust bezeichnet worden ist. Insofern dieses Gefühl nicht durch wirkliche Gegenstände und deren Vorstellungen, sondern nur durch die Bilder dieser Gegenstände hervorgerufen wird, kann es als ein ideales Gefühl den realen Gefühlen in des Menschen Brust gegenübergestellt werden. Indem alle Gegenstände und Vorgänge, aus denen reale Gefühle hervorgehen, in Bildern wiedergegeben werden können, wiederholen sich auch in den von diesen geweckten idealen Gefühlen alle realen Gefühle der realen Welt; der Unterschied dieser idealen von den realen Gefühlen liegt deshalb nur in ihrer Form. Ohne die Empfänglichkeit des

Menschen für diese idealen Gefühle gäbe es kein Schönes für ihn; deshalb fehlt den Tieren mit diesen und den sittlichen Gefühlen auch die Welt des Sittlichen und Schönen.

a) Der Begriff des Schönen.

Vielleicht hat keine Aufgabe dem menschlichen Geiste so viel Anstrengung gekostet, als die, den Begriff des Schönen zu finden. Die idealistischen Systeme haben das Wesen des Schönen bald nur in der Form, bald auch in einem Inhalte gesucht; allein bei ihrer Ueberschätzung des Denkens gilt ihnen dieser Inhalt selbst nur als ein Gedanke oder Wissen. Hegel nennt diesen Inhalt die Idee; sie ist ihm ein objektiv Vernünftiges, welches seine Besonderung und Gestaltung aus sich selbst entwickelt. — Der Realismus hat auch hier von seinen Fundamentalsätzen, d. h. von der Beobachtung des einzelnen Schönen und seiner Wirkung auf den Menschen auszugehen und auf diese Weise den Begriff in dem daseienden Schönen aufzusuchen, statt ihn demselben aufzudrängen. Auf diesem Wege ergiebt sich zuletzt der Begriff des Schönen als „das idealisierte Bild eines seelenvollen Realen". Dieser Begriff kann seine Begründung nur aus der Natur der obengenannten idealen Gefühle entnehmen. Danach darf das Schöne nicht das Reale selbst sein, sondern nur ein Bild desselben; weil nur dieses den Menschen ergreift, ohne ihn in die realen Gefühle zu verstricken. Es muß ferner das Bild eines seelenvollen Realen sein; denn das Bild kann keine idealen Gefühle erwecken, wenn der Gegenstand, den es abbildet, nicht selbst als Ursache oder Träger der entsprechenden realen Gefühle sich darstellt. Dieses Bild muß endlich idealisiert werden; d. h. es muß sich von den prosaischen und seelenlosen Zuthaten befreien, welche in dem realen Dasein jedem seelenvollen Vorgange oder Gegenstande sich anhängen und damit das Heraustreten seines seelischen Innern hemmen oder abschwächen. Ebenso muß dasjenige Aeußere, welches als unmittelbarer Reflex des Innern (S. 143) gilt,

nach Möglichkeit gesteigert werden. Die Grenze gegen das Uebermaß in beiden Richtungen ist dadurch gegeben, daß das Schöne Bild eines Realen bleiben muß, jedes Uebermaß aber das Seelenvolle in dem Realen wiederzuerkennen hindert oder dieses Seelenvolle in sein Gegenteil verkehrt.

Es wird darauf ankommen, diese drei wesentlichen Bestimmungen, welche jedes Schöne enthalten muß, näher zu begründen. Das Reale ist nicht ganz dasselbe wie das Wirkliche; die Begriffe sind verwandt, aber sie fallen nicht zusammen. Das Reale, welches zum Gegenstande für das Bild des Schönen geeignet ist, kann auch ein bloß geglaubtes sein; so können auch die Götter und Engel des religiösen Glaubens einen Gegenstand des Schönen abgeben, wenngleich die Wissenschaft ihnen Wirklichkeit nicht zuerkennt. Dasselbe gilt für Vorgänge in der Natur, wie sie die Wahrnehmung bietet, denen gleichwohl die Wissenschaft die Wahrheit abspricht; so wird der Untergang und Aufgang der Sonne, werden Farben und Töne als etwas Gegenständliches abgebildet, während ihre Unterlage, die Schwingungen der Atome, sich zum Gegenstande einer Schönheit anstrebenden Abbildung nicht eignen. Das Schöne ist für die ganze Nation; deshalb ist für das Schöne alles ein Reales, was dem gewöhnlichen Vorstellen als ein Wirkliches gilt.

Das Reale muß als Gegenstand des Schönen ein seelenvolles sein, d. h. es muß menschliche Gefühle widerspiegeln, und sein Aeußeres muß als der Ausdruck dieser Gefühle sie erkennbar machen. Jeder Gegenstand, der nicht, wenn auch nur symbolisch, als von einem Seelischen erfüllt aufgefaßt werden kann, ist deshalb prosaisch und kein Gegenstand des Schönen. Darin liegt das Bedeutende, welches Goethe als das Wesen des Schönen bezeichnet. Die Gefühle, welche das Reale zu einem seelenvollen machen, sind bereits in der Ethik (S. 163, 175) ausführlich geschildert worden.

Jedwedes Gefühl, sei es Lust oder Schmerz, Achtung oder Verachtung, macht das von ihm erfüllte Reale zu einem seelenvollen. Je inniger und bekannter die Verbindung

zwischen diesen Gefühlen und der äußeren Erscheinung des Gegenstandes ist, desto mehr eignet sich solches Reale zum Gegenstande des Schönen. Deshalb bildet der Mensch, seine Gestalt, seine Bewegung und sein Handeln und Kämpfen den wichtigsten Stoff für das Schöne. Nächst ihm sind es die Götter und Teufel der Religionen, die Gespenster rc., welchen die Phantasie des Volkes eine äußere Gestalt zugeteilt hat. Dann folgen die Tiere; aber selbst die unbelebte Natur kann als ein seelenvolles, d. h. von Gefühlen erfülltes Reale aufgefaßt werden, indem in ihren Gestalten, Färbungen, Kräften und Vorgängen ein Reales hervortritt, welches entweder mit dem durch die Gefühle beim Menschen erzeugten Realen Aehnlichkeit hat, oder durch dessen Wahrnehmung in dem Menschen selbst Gefühle erweckt werden, welche dann die Phantasie auch in das Natürliche selbst verlegt. Dieses Seelenvolle, welches der Mensch sogar aus der Natur herauszulesen vermag, ist die Grundlage des Naturschönen im Gegensatze zum Kunstschönen.

Dem Naturschönen fehlt die Bestimmtheit und Deutlichkeit des in ihm enthaltenen Seelenvollen, wie es in der äußeren Erscheinung des Menschen gegeben ist; aber gerade diese Unbestimmtheit bildet einen besonderen Reiz des Naturschönen, indem es dem Beschauer gestattet, gerade die Gefühle aus demselben herauszulesen, welche seiner jeweiligen Stimmung am meisten zusagen. Infolge dieser das Aeußere beseelenden Gefühle zeigt sich die Allegorie und das Symbol weniger zum Gegenstande des Schönen geeignet. Idealische Anschauungen, welche den Gedanken oder die Idee zum Inhalt des Schönen erheben, haben das Streben begünstigt, bloße Begriffe von Tugenden, Zuständen und Vorgängen allegorisch darzustellen; allein schon der natürliche Takt hat den Künstlern immer mehr gelehrt, diese frostigen Symbolisierungen von ihren Werken fern zu halten. Nur wenn das seelenvolle Reale sich namentlich als Mensch zu einem Individuellen gestaltet, erhält es jene Lebendigkeit und Wahrheit, wie sie der Gegenstand haben muß, der dem

Schönen als Unterlage dienen soll. Die Motive in der Kunst bezeichnen dasselbe, was hier das seelenvolle Reale genannt worden ist, nur daß der Nachdruck dabei mehr auf dem Seelenvollen ruht. Neben dem Menschen selbst eignet sich auch ein großer Teil seiner Produkte zu einem seelenvollen Realen. Dahin gehören die Waffen, die Wohnungen, die Kleidung, das Geräte 2c. Sie dienen entweder dem Menschen in Verfolgung seiner Zwecke, oder stellen die unmittelbaren Bedingungen für die Gewinnung einer Lust 2c. dar, und werden damit selbst zu einem Seelenvollen.

Die zweite Bestimmung in dem Begriff des Schönen ist seine Bildlichkeit. Sie tritt zunächst hervor und ist am ersten als eine Eigentümlichkeit des Schönen hervorgehoben worden. Schon Aristoteles beginnt seine Definition des Schönen damit, daß er es als μίμησις, d. h. als Nachahmung des Realen bezeichnet. Die erste Bestimmung, das Seelenvolle, wird dadurch zum Original, das nachzubilden ist; es ist noch nicht das Schöne, sondern dieses entsteht erst durch die Herstellung eines Bildes von jenem. Als Bild muß das Schöne ähnlich sein; aber diese Aehnlichkeit zerfällt in verschiedene Arten je nach dem Elemente in dem seelenvollen Realen, auf das sich die Aehnlichkeit stützt. Indem das Schöne sinnlich wahrnehmbar gemacht werden soll, bedarf die Kunst selbst eines Materiales, welches jene Elemente, auf denen die Aehnlichkeit des Bildes beruht, wahrnehmbar machen kann.

Hieraus haben sich die Unterschiede der einzelnen Künste entwickelt. Es ergeben sich sechs Hauptarten derselben. Die dem Realen in ihrem Material am nächsten stehende Kunst ist die schöne Gartenkunst. Sie malt mit den realen Gegenständen der Natur selbst; aber indem sie das Nützliche beiseite hält, und nur das zuläßt, was sich als seelenvoll auffassen läßt, wird ihr Werk, der schöne Park, doch zu einem Bilde, welches sich dadurch wesentlich von seinem Originale unterscheidet. Die Gruppierung der Bäume, die Mischung der Farben, die Führung der Wege, die Benutzung des

Wassers, die Brücken, die Ruheplätze: sie alle dienen nicht mehr dem Nutzen, wie die Feldmark eines Dorfes, sondern sie alle dienen nur, das Seelenvolle der Natur in möglichster Deutlichkeit und Reinheit darzustellen. Auch die Werke der Baukunst sind im künstlerischen Sinne nur das Bild eines seelenvollen Realen, nämlich des Hauses, sei es das Haus eines Gottes, oder eines Fürsten, oder einer Gemeinde, oder eines Einzelnen. Das schöne Bauwerk nimmt nur das in sich auf, was am Hause seelenvoll ist. Es kann sein, daß ein realer Gebrauch zum Gottesdienst, zu Versammlungen, zum Wohnen sich damit verbindet; allein dies sind Zufälligkeiten, die das schöne Bauwerk sich nur gefallen lassen muß. Indem diese realen Zwecke ihm selbst fern liegen, bieten sich gerade die schönsten Bauwerke am wenigsten bequem und leicht dem Gebrauche zu solchen Zwecken dar. Das Material der Baukunst ist auch hier noch vielfach dasselbe, wie bei den Bauten für reale Zwecke; doch sucht sie schon einen feineren Stoff, wie Marmor, edleres Holz, zartere Farben 2c. Deshalb sind auch die Elemente, welche die Aehnlichkeit mit dem seelenvollen Realen vermitteln, in der Baukunst noch zahlreich. Dagegen ist das Gebiet des seelenvollen Realen, das sie abbildet, beschränkt; alles Handeln, ja das seelenvollste Reale, die menschliche Gestalt, ist für ihre Darstellungsweise unerreichbar.

Die Bildlichkeit ist in der Plastik schon viel deutlicher vorhanden; ihre Originale sind der Mensch, das Tier und die Götter nach ihrer körperlichen Gestalt. Da ihr Material Stein, Erz, Holz, Thon oder dergleichen ist, bleibt sie auf die ruhende Gestalt beschränkt; sie kann zwar eine in der Bewegung befindliche Gestalt bieten, aber nicht ihre Bewegung selbst. Bei der Schwere ihres Materials ist sie auf das Element der Gestalt in ihrem Originale beschränkt. Die Kunst bei den Griechen hat zwar auch die Farben als Material bei der Plastik benutzt; allein die Aehnlichkeit wird dadurch oft so groß, daß sie wie bei Wachsfiguren abschreckend wirkt und die idealen Gefühle nicht aufkommen läßt. Auch gerät

der Wechsel von Tageslicht und Schatten mit der künstlichen Färbung leicht in einen Gegensatz, welcher umgekehrt der Bildlichkeit Schaden thut; deshalb hat die neuere Plastik sich der Farbe als ihres Darstellungsmittels entschlagen. In den hierher gehörenden Nebenkünsten, der Pantomime, dem höhern Tanze und dem Ballett, tritt auch die Bewegung und das Handeln als ein Element der Bildlichkeit hinzu, und deshalb sind die Darstellungen dieser Künste viel mannigfaltiger und verständlicher. Die Wissenschaft hat sie öfters nicht als schöne Kunst gelten lassen wollen, allein ohne Grund: denn wenn auch hier wirkliche Menschen als Material benutzt werden und diese nie die vollendet ideale menschliche Gestalt bieten können, so kann doch Anzug, Beleuchtung und eine gewisse Entfernung diese Mängel so verdecken, daß sie das reine Bild der Schönheit nicht mehr stören. Ebensowenig kann die Ausartung dieser Künste, wonach sie statt eines Kunstwerks nur Kunststücke zeigen, ihre wahre künstlerische Bedeutung schmälern.

Die Malerei hat zu ihrem Elemente die Gestalt, wie die Plastik, aber nur die Flächen-Gestalt; dafür kommt bei ihr die Farbe hinzu, und damit steigt die Aehnlichkeit ihres Bildes mit dem seelenvollen Realen höher, als es bei der Plastik der Fall ist. Gleichzeitig ist ihr Material, die Farbstoffe und die Leinwand, außerordentlich viel leichter zu behandeln, und so vermag sie in einem viel weiteren Gebiete, als das der Plastik ist, alles Sichtbare überhaupt in den Kreis ihrer Darstellungen aufzunehmen.

Die Musik hat zu ihrem Elemente den Ton, die Art der Bewegung, das Tempo und den Rhythmus, in welchem zugleich das Element der Kraft enthalten ist. Sie entbehrt aller sichtbaren Elemente, und von derselben Natur ist ihr Material. Man hat deshalb gezweifelt, ob es für diese Kunst ebenso ein seelenvolles Reale als Original giebt, das sie nachbilde, wie für die anderen Künste. Allein nähere Betrachtung lehrt, daß dieses Reale doch vorhanden ist in den Naturtönen, in dem natürlichen Gesange der Menschen und Vögel, in dem

Tempo und Rhythmus, in welchem sie sprechen und sich bewegen, und in dem Hohen und Tiefen, worin Rede und Naturlaute sich halten. Die Musik verhält sich also darin nicht anders, als die übrigen Künste. Nur hat allerdings die Idealisierung in dieser Kunst eine selbständigere Macht, vermöge deren das Nachbild das Original weit überschreitet, ein Umstand, der jedoch die allgemeinen Gesetze des Schönen auch für diese Kunst nicht aufzuheben vermag. Man behauptet vielfach, daß die Einwirkung des musikalisch Schönen auf die Gefühle der Hörer eine viel innigere und unmittelbarere sei, als es bei dem Schönen der anderen Künste der Fall sei; allein auch dies ist nur eine Täuschung. Der Naturlaut und Naturgesang, das Tempo, der Rhythmus stehen allerdings mit den Gefühlen des Menschen in einem sehr engen ursachlichen Zusammenhang; allein dieser Zusammenhang ist nicht enger, als der zwischen den Mienen und Gebärden und den sie veranlassenden Gefühlen. Jene Meinung ist daraus entstanden, daß das Tönende und Rhythmische sich weniger als ein Gegenständliches bietet, als die Gestalt und die Farbe: deshalb meint man in den Tönen das Gefühl selbst zu hören, während die Gestalten und Farben sich noch als ein Körperliches dazwischenschieben und die Gefühle mehr als ein Vermitteltes erscheinen lassen. Allein es ist doch nur die Gewohnheit, welche Gestalt und Farbiges gegenständlicher und selbständiger nehmen läßt, als den Ton, das Tempo und den Rhythmus; an sich bleiben beide nur sinnliche Zeichen für unsinnliche Seelenzustände. Ein anderer Grund für jene Meinung liegt in der größeren Unbestimmtheit, welche den musikalischen Elementen als Zeichen der Gefühle anhaftet. Deshalb kann die Musik die Gefühle nur in ihren oberen Arten bestimmter bieten; jede feinere Nüanzierung, wie sie die bildenden Künste durch die bildliche Darstellung der Ursachen der Gefühle zu bieten vermögen, bleibt der Musik verschlossen. Eben diese Unbestimmtheit, welche allerdings eine Vertiefung des Gefühls an sich verstattet, führt zu der Meinung, daß die Musik überhaupt unmittelbarer zu dem Herzen spreche.

Das Material, das ihr zu Gebote steht, schränkt die Musik auf ein enges Gebiet des seelenvollen Realen ein; alles, was durch Gestalt, Farbe und überhaupt durch sichtbare Elemente sein seelisches Leben zu erkennen giebt, bleibt der Musik verschlossen. Daher kann sich in ihr auch eine so starke Idealisierung ihres Bildes entwickeln, daß sie teilweise bis zur Künstelei oder Gelehrtheit ausartet, und nicht mehr zu dem Empfinden spricht, sondern nur das Geschick und die Fertigkeit bewundern läßt, welche innerhalb ihres Gebietes erreicht werden kann.

Ueber das Material, mit welchem die Dichtkunst ihre Bilder des seelenvollen Realen darstellt, haben die Systeme geschwankt. Aristoteles bezeichnet als dieses Material das Wort (*λόγος*); allein die Sprache ist, wie Vischer sich ausdrückt, nur das Vehikel, um das dichterische Bild, welches in dem Dichter besteht, auch in der Seele des Hörers oder Lesers wachzurufen. Das Material des dichterischen Bildes ist vielmehr unsinnlicher Natur; es sind die einzelnen bildlichen Vorstellungen, aus welchen dasselbe sich in der Phantasie des Dichters ebenso zusammensetzt, wie aus den Farbenbildern das Gemälde des Malers. Es scheint dies der Natur des Schönen zu widersprechen, bei welchem man stets ein sinnlich-wahrnehmbares Bild erwartet. Allein in Wahrheit ist das Wahrnehmbare seinem Inhalte nach auch in dem dichterischen Bilde enthalten; nur die äußere Form fehlt, vermöge deren es unmittelbar von den Sinnen wahrgenommen werden kann. In der Seele des Dichters ist das dichterische Bild so bestimmt und deutlich vorhanden, wie in dem Gemälde des Malers; allein indem es nicht in sinnlich wahrnehmbarem Material dargestellt wird, sondern dem Leser oder Hörer in gleicher geistiger Natur, wie es im Dichter besteht, mitgeteilt werden soll, kann dies nur mittels der Sprache geschehen. Also nicht die Sprache ist das Material, aus dem das dichterische Bild geformt wird, sondern dies sind die bildlichen Vorstellungen; die Sprache ist nur das an sich verhältnismäßig gleichgültige Mittel, durch welches diese bildlichen Vorstellungen auch in dem Dritten wachgerufen werden und so diesem ermöglichen, das dichterische Bild in seiner Phantasie ebenso aufzubauen, wie es dem Dichter selbst vorgeschwebt hat. Dadurch also, daß es bildliche Vorstellung ist, nimmt das Material der Dichtkunst an der Natur des Sinnlichen teil; aber dieses Sinnliche ist als bloße Vorstellung so vergeistigt, daß deshalb leicht seine bildliche und sinnliche Natur verkannt werden kann.

Aus dieser Eigentümlichkeit des dichterischen Materials fließen alle Eigentümlichkeiten des dichterischen Schönen ab. Dieses Material ist seiner Natur nach am leichtesten zu handhaben und deshalb der Aufbau des dichterischen Bildes von den Hemmnissen der Körperlichkeit befreit. Aus gleichem Grunde ist dieses Material das umfassendste: es kann alle Elemente des seelenvollen Realen, auf welchen die Aehnlichkeit des dichterischen Bildes beruht, in sich aufnehmen, sowohl die Gestalt, wie die Farben, die Töne, den Geschmack, den Geruch, die Wärme, die Kälte ꝛc.; ebenso die Bewegung und den Zeitverlauf. Selbst die Rede und das in Worten sich aussprechende Denken des Menschen kann hier als Element der Bildlichkeit benutzt werden. Die Reden, die Gedanken sind die unmittelbarsten Ursachen und auch Wirkungen der Gefühle, und deshalb sind gerade diese das deutlichste Bild derselben. Deshalb sind die Monologe und Dialoge dem Dichter unentbehrliche Elemente seines Schönen. Nur hüte man sich, diese Reden und Gedanken im Sinne eines Ausdrucks rein wissenschaftlicher Wahrheiten zu nehmen; dies sind, oder sollten sie nie sein. Vielmehr dienen sie nur als Mittel, die Gefühle der in das dichterische Bild aufgenommenen Menschen darzustellen. Wenn Faust bei Goethe philosophiert, so ist es nicht die Wahrheit seiner Gedanken, welche die Schönheit des Dramas ausmacht, sondern die Klarheit und Deutlichkeit, mit welcher durch diese Reflexionen die Stimmungen und Gefühle des Helden dargestellt werden.

Indem das Material der Dichtkunst alles Seelenvolle und alle Elemente desselben in sein Bild aufnehmen kann, ist

das Gebiet der Dichtkunst zugleich das ausgedehnteste von allen; es befaßt sowohl die räumlichen, wie die zeitlichen Elemente seines seelenvollen Realen, sowohl das Gebiet der bildenden wie der musikalischen Kunst, und umfaßt selbst das Vorstellen und Denken des Menschen, welches dem Material keiner anderen Kunst zugänglich ist. Deshalb ist das dichterische Bild auch das deutlichste, ähnlichste und verständlichste, aber freilich nur dann, wenn der Dichter versteht es in solche Teile aufzulösen, wofür die Sprache treffende und bildliche Worte hat und wodurch es dem Dritten möglich wird, aus diesen Worten wieder mit Leichtigkeit das gleiche Bild in seiner Phantasie sich aufzubauen.

Deshalb verlangt die Dichtkunst mehr als jede andere auch von seiten des Genießenden eine Thätigkeit der Phantasie; ohne solche bleibt das dichterische Bild in ihm ein mangelhaftes, unklares, verworrenes, welches gleich dem in einen Nebel gehüllten Bilde des Malers die volle ästhetische Wirkung nicht zustande kommen läßt. Daher der besondere Reiz, welchen das dichterische Bild erhält, wenn es im Drama eine wirkliche sinnliche Darstellung durch den Schauspieler und die Scenerie erhält. Aber das dichterische Bild ist nicht an diese Verkörperung gebunden; ja ein großer Teil des dichterisch-Schönen verträgt sie gar nicht und will nur geistig durch die Sprache vermittelt sein. Allerdings bleibt dann dem dichterischen Bilde eine Unbestimmtheit anhaftend, welche die Uebereinstimmung des Bildes in der Phantasie des Lesers mit dem in der Phantasie des Dichters nicht verbürgt. Allein auf der anderen Seite bleibt dem Leser damit auch eine gewisse Freiheit, das Bild in seiner letzten Bestimmtheit sich selbst zu bilden, welche ihn in einem gewissen Grade an der schöpferischen Thätigkeit des Dichters und damit auch an seinem Genuß teilnehmen läßt. Auch gewährt diese Unbestimmtheit des dichterischen Bildes die Möglichkeit, in dasselbe ein seelenvolles Reales sogar von der Art aufzunehmen, das in seiner Totalität wegen seiner Häßlichkeit dem Schönen widersteht. Lessing hat dies an dem Schreien des

Laokoon ausgeführt. Virgil kann Laokoon in seinem dichterischen Bilde schreien lassen, aber der Bildner kann es nicht; der Dichter nimmt hier nur die Töne, das Nichthäßliche in sein Bild auf, während der Bildner auch das Häßliche, die Verzerrung des Gesichts, aufnehmen müßte, was den Eindruck des Kunstwerks zerstören würde. Deshalb kann der Dichter seine Liebenden sich küssen und den Verliebten die Flöte blasen lassen, während der Maler und noch mehr der Bildner dies wegen der Entstellung der Gesichtszüge nicht vermag. Aus gleichem Grunde vermag der Dichter das viele Nebensächliche, Prosaische, was dem seelenvollen Realen anhängt, leichter zu beseitigen, als die bildenden Künstler; der Dichter malt mit einer Art von zauberhafter Farbe, welche das Seelenvolle in ganzer Deutlichkeit bietet und das unmittelbar daneben befindliche Prosaische in Unbestimmtheit liegen läßt, ohne daß der Leser dadurch in der Aehnlichkeit des Bildes einen Mangel empfindet.

Aus dem hier entwickelten Begriff der Bildlichkeit ist auch leicht nachzuweisen, daß es nicht mehr als sechs Künste geben kann: die schöne Gartenkunst, die Baukunst, die Plastik, die Malerei, die Musik und die Dichtkunst. Es ist ein Unrecht, wenn die Wissenschaft die schöne Gartenkunst nicht als eine schöne Kunst gelten lassen will; sie steht nach ihrem Seelenvollen und ihrem Material zwar auf der untersten Stufe, aber sie ist doch schon mehr als ein bloßes Naturschönes.

Man kann zweifeln, ob die Bildlichkeit auch als ein Element des Naturschönen gelten könne; allein schon bei dem seelenvollen Realen ist angedeutet worden, daß auch hier die Bildlichkeit nicht entbehrt werden kann, ohne welche die Natur zu keinem Schönen werden könnte. Allerdings muß hier die Bildlichkeit in dem Vorstellen des Beschauers sich vollziehn; dies geschieht dadurch, daß jede Beziehung der angeschauten Scenerie auf reale Zwecke und Pläne abgehalten und die Gegend, die Umgebung gleichsam nur wie ein bloßes Gemälde aufgefaßt wird. Deshalb geht so oft das Naturschöne einer Landschaft verloren, wenn man das Grundstück

selbst in sein Eigentum gebracht hat und nun die Sorge um seine Benutzung und der Kampf mit den Naturgewalten die idealen Gefühle nicht aufkommen läßt, welche verlangen, daß alle diese Interessen schweigen und das Ganze nur als ein Bild aufgefaßt werde. Das Gleiche gilt für den Anblick einer schönen Frau. Auch sie ist nur ein Naturschönes, und ihre Schönheit wird erst rein empfunden, wenn alle realen Interessen und alles Begehren von ihr ferngehalten werden. Deshalb erscheint die Braut so viel schöner, als die Frau, wo mit der Ehe die realen Sorgen den idealen Genuß so leicht ersticken. Deshalb gilt das Porträt oft für schöner, als das Original, auch wenn dieses im Bilde nicht verschönert ist.

Die dritte wesentliche Bestimmung des Schönen ist die Idealisierung. Sie ist nicht dasselbe, wie das Ideale im Schönen; sie dient nur das seelenvolle Reale erstens von seinen prosaischen Anhängseln zu reinigen und zweitens es in seinen seelischen Zügen zu verstärken. Sie benutzt drittens die Eigentümlichkeit des Materials der einzelnen Künste, um gerade diejenigen Elemente im seelenvollen Realen in höherer Bedeutung hervorzuheben, für welche das Material vorzugsweise geschickt ist. So beseitigt die Plastik nach Möglichkeit die Bekleidung des menschlichen Körpers, weil gerade die Gestalt dieses letzteren von ihrem Material am vollkommensten geboten werden kann. So werden von dem Dichter die Elemente der Gestalt und Farbe nur mäßig benutzt, dagegen das Denken und Sprechen und Handeln vorzugsweise als Mittel für die Bildlichkeit seines Schönen gebraucht, da gerade hier sein Material das Höchste erreichen kann. Die Idealisierung nimmt deshalb in jeder einzelnen Kunst nach deren Material und dem Gebiete ihres seelenvollen Realen eine besondere Richtung, die sich bei einiger Aufmerksamkeit bis in das Kleinste verfolgen läßt.

Die Idealisierung ist die freie That des Künstlers; während er in dem seelenvollen Realen und in der Bildlichkeit seines Werkes an die Gesetze der Natur gebunden ist,

tritt er in diesem dritten Element des Schönen schöpferisch auf. Daher erklärt sich, daß viele Definitionen des Schönen sich wesentlich nur auf dieses Element richten; selbst die Idee, als Inhalt des Schönen, bei Hegel hat hierin ihren Ursprung. In den Systemen und in den Kritiken des Schönen hört man oft zwei Regeln, die beide eingeschärft werden, obgleich sie einander widersprechen. Nach der einen wird der Künstler auf das Studium der Natur verwiesen; gegen jede Abirrung vom Schönen wird die Rückkehr zur Natur als Heilmittel empfohlen. Nach der anderen soll das Schöne mehr sein, als das Natürliche; es soll über der Natur stehen, sie veredeln und erst damit soll sein Wesen erreicht werden. Man sucht in den herrschenden Theorieen vergeblich nach einer Vereinigung dieser gegensätzlichen Forderungen, welche über die bloße Phrase hinausginge. Die Lösung liegt darin, daß die eine die Bildlichkeit des Schönen, die andere dessen Idealisierung im Auge hat. Beide wurzeln daher in einem wesentlichen Elemente des Schönen, und ihre Versöhnung liegt darin, daß die Bildlichkeit der Idealisierung bestimmte Grenzen zieht. Denn die Idealisierung ist wohl eine freie Zuthat des Künstlers, gleichwohl muß sie sich auf die Gesetze der Bildlichkeit stützen. Nur diese zeigen, welches Element des Realen eine Verstärkung, welches eine Verminderung im Schönen vertragen kann, ohne daß darüber die Bildlichkeit und Verständlichkeit verloren ginge oder das Bild zum Zeichen eines ganz anderen und an dieser Stelle ungehörigen Gefühles würde. Hierauf beruht auch der Begriff der Karikatur. Sie besteht eben in einer Uebertreibung der seelenvollen Elemente eines Gegenstandes in seiner bildlichen Darstellung, die damit zum Bilde ganz anderer Gefühle wird und deshalb bald der Lächerlichkeit, bald der Häßlichkeit verfällt.

Hierher gehören auch die Fragen, in wie weit das Unnatürliche, das Unwahrscheinliche und das Unsittliche in das Schöne aufgenommen werden könne. Es sind dies Fragen von unmittelbar praktischer Bedeutung, die beinahe in jeder Beurteilung eines Schönen zur Verhandlung

kommen. Das Schöne will und darf nur ein Bild des Realen sein; das Unnatürliche, welches man etwa darin finden könnte, weil die Kunst mit ihrem Material das volle Reale nicht darstellt oder es modifizieren muß, darf ihm deshalb nicht als Tadel angerechnet werden. Es ist daher kein Fehler, wenn die auftretenden Personen in der Oper nicht sprechen sondern singen; ebensowenig, wenn der Dichter seine Personen in Versen, Bauern und Soldaten in gebildeter Sprache sprechen läßt. Ebenso sind Unwahrscheinlichkeiten, welche hieraus entstehen, kein Fehler. Ein Drama muß zuweilen einen Zeitraum von Jahren auf wenige Stunden verkürzen; die Illusion kann hier nachhelfen. Wesentlich ist nur, daß der Künstler die Gesetze, welche die Gefühle mit äußeren Mienen und Bewegungen und Reden verknüpfen, streng einhalte, und daß er sich an die Gesetze seiner idealen Welt, wie er sie einmal festgestellt hat, auch dauernd binde. Deshalb ist die Vision der Freiheitsgöttin am Schluß von Goethes „Egmont" ein Fehler, und die Lösung in der „Iphigenia" des Euripides durch die Erscheinung der Göttin, welche dem Thoas die Verfolgung verbietet, richtiger als bei Goethe die Lösung durch moralische Vorhaltungen, welche Iphigenie dem Barbarenkönig macht.

In Bezug auf Sittlichkeit ist bekannt, daß alle Künste in ihrem Schönen sich mannigfache Ueberschreitungen der sittlichen Regeln erlauben, wie sie für das reale Leben gelten. In der idealen Natur des Schönen ist ihnen allerdings eine größere Freiheit gestattet. Insbesondere ist es falsch, wenn auch die Autoritäten, Fürsten, Völker, Gottheiten, in ihrem Thun dem Sittengesetz unterworfen bleiben sollen; ihr Handeln fällt schon in der realen Welt nicht unter dasselbe (S. 180). Aus einem ähnlichen Grunde kann im Kunstwerk eine Steigerung der Leidenschaften seiner Helden in das Erhabene gestattet werden. Ebenso kann das Unsittliche sich dadurch einen breiten Platz im Schönen gewinnen, daß der Schaden und der Schmerz, welcher sich in der realen Welt damit verbindet, im Bilde von ihm ferngehalten wird, und daß überdies seine Darstellung sich mit einer gewissen Naivetät darbietet, wie es z. B. im „Dekameron" des Boccaccio geschieht. Aus diesen Gründen ist dem Schönen auch eine Verletzung der Schamhaftigkeit gestattet, welche im realen Leben im höchsten Grade mißfallen würde. Indem das Schöne nur ein Bild ist und nur ideale Gefühle erweckt, ist ihm auch in diesem Punkte eine höhere Freiheit gestattet. Die Grenze, wie weit die Kunst hier gehen kann, ist nicht mehr aus ihr, sondern aus der Empfindlichkeit der Zuschauer zu entnehmen. Bei den Griechen war diese Empfindlichkeit weit geringer, und deshalb konnten die bildenden Künste in der Darstellung des Nackten viel weiter gehen. Heutzutage ist das Urteil hier weit schwankender, weil das ideale Gefühl aus dem Schönen mit dem realen Schamgefühl in sehr verschiedener Weise je nach der Erziehung und den Sitten eines Landes und einer bestimmten Gesellschaftsklasse kollidiert, und deshalb giebt es hier keine aus dem Begriff des Schönen zu ziehenden Grenzen. Die Italienerinnen nehmen an den nackten Männergestalten keinen Anstoß, während die Engländerinnen selbst den Tischbeinen Hosen anziehen möchten. Diese Unterschiede treffen nicht das Wesen des Schönen, sondern die Frage seines Genusses durch den Zuschauer, wobei jeder mit sich selbst zu Rate gehen muß. Unzulässig bleibt aber in jedem Falle die Verherrlichung des Unsittlichen und die Schminke, mit welcher es in den französischen Dramen und Romanen zu einem Sittlichen umgewandelt werden soll.

Nächst diesen drei wesentlichen Begriffsstücken des Schönen enthält dasselbe noch ein Element, welches ihm mehr äußerlich anhaftet. Es ist das Sinnlich-Angenehme, welches sich mit dem Bilde des Schönen verbindet. Das Wesen des Sinnlich-Angenehmen liegt in seiner Bedeutungslosigkeit gegenüber den bildlichen Elementen und darin, daß dasselbe keine idealen, sondern reale Gefühle in dem Beschauer oder Hörer erweckt, welche sich aber, als von den Sinnesnerven erregt, leichter mit den idealen Gefühlen verschmelzen, diesen

dadurch eine höhere Kräftigkeit geben und sie vor dem Verschwimmen in das Nebelhafte schützen. Der sinnliche Reiz, der in dem Sehen der Farben liegt, ist bekannt; leuchtende, tiefe Farben erhöhen die Wirkung des Bildes; starke Kontraste nicht minder. Die Wellenlinie erweckt ein ähnlich angenehmes sinnliches Gefühl; deshalb herrscht sie so sehr in der plastischen Kunst vor, und selbst die Baukunst benutzt sie, so weit das Gesetz der Bildlichkeit es ihr gestattet. Das Eckige und Scharfe verstärkt umgekehrt sehr oft die Wirkung des Komischen. Alle Künste, die das Element der Bewegung in ihre Bilder aufnehmen können, finden darin ein wesentlich verstärkendes Element ihrer Wirkung; so der Tanz, die Pantomime, die Schauspielkunst, die Musik und die Dichtkunst, welche letztere in ihren unsinnlichen Bildern gerade durch die darin herrschende Bewegung die sinnlichen Bilder anderer Künste an Reiz übertreffen kann. Während diese Elemente des Sinnlich-Angenehmen durch das Sehen vermittelt werden, kommt der Gehörsinn in den Klangfarben, der Auflösung der Dissonanzen, und der Gefühlssinn in dem eine Mitbewegung der Hörer erweckenden sinnlichen Vortrage der Musik zuhilfe. Aehnliches geschieht in der Dichtkunst durch das Metrum und den Reim. Beide gehören überwiegend zu dem Sinnlich-Angenehmen, was sich mit dem dichterischen Bilde verbindet und deshalb auch mehr durch Hören, als durch Lesen genossen werden kann. Der Genuß des Naturschönen wird endlich wesentlich durch die sinnlichen Empfindungen des Wohlgeruchs der Blumen, durch die Weichheit des Lagers auf Wiesen und durch die Reinheit und die erfrischende Kühle der Luft auf den Höhen unterstützt. Die idealistischen Systeme sind, weil sie das Gefühl in dem Wesen des Schönen nicht berücksichtigen, in großer Verlegenheit, wie sie dieses Sinnlich-Angenehme in ihrer Darstellung rechtfertigen sollen. Platon und Kant lassen es deshalb gar nicht als Element des Schönen gelten; Andere suchen ihm eine Bedeutung zu geben und es damit zu einem Element der Bildlichkeit zu machen. Auch Hegel erwähnt desselben in seinem allgemeinen Teile nicht, während er bei der Dichtkunst nicht ansteht zu sagen: „Das Metrum und der Reim „ist als der erste und einzige sinnliche Duft für die Dich„tung schlechthin erforderlich“, ein Satz, der das Sinnlich-Angenehme wieder eher zu hoch erhebt.

b) Die Besonderung des Schönen.

Dieselbe vollzieht sich nach den drei wesentlichen Bestimmungen des Schönen in verschiedener Weise. Die Besonderung nach dem Inhalte des Schönen oder dem Seelischen führt zu dem Gegensatz des Erhaben-Schönen und des Einfach-Schönen. Jenes zerfällt wieder in das Natur-Erhabene, das Geistig-Erhabene, das Edle mit dem Gegensatze des Gemeinen, und das Tragische. Alle diese Besonderungen beruhen auf den Besonderungen der Gefühle, welche den Inhalt des Bildlichen abgeben. Zum Erhaben-Schönen wird das Bildliche, wenn es die Gefühle der Achtung zu seinem Inhalte nimmt; zum Einfach-Schönen, wenn es die Gefühle der Lust und des Schmerzes zum Inhalte hat. Der Begriff des Erhabenen und der durch es erweckten Gefühle, zu denen auch die sittlichen und religiösen gehören, ist bereits in der Ethik S. 173 dargelegt worden. Ist die für den einzelnen Menschen unermeßliche Kraft eine Naturmacht, so ist ihre äußere Erscheinung ein Natur-Erhabenes; ist es eine geistige Kraft, so ist es ein Geistig-Erhabenes. Insofern das Schöne diese Erscheinung des Erhabenen in seinem Bilde bietet, wird es selbst ein Erhaben-Schönes im Sinne des Natur-Erhabenen oder des Geistig-Erhabenen. Seine Wirkung bei dem Natur-Erhabenen ist noch kein ideales sittliches Gefühl, sondern das ideale Gefühl des Staunens, der Bewunderung. Das Geistig-Erhabene zeigt sich in der Moira der Griechen und dem Fatum der Römer, dem Verhängnis des unerforschlichen Schicksals, dem selbst die Götter unterworfen sind. Es tritt ferner in der Autorität der Gottheit, des Fürsten, des Volkes hervor. Auch die Leidenschaft kann durch unermeßliche Stärke die

Natur des Erhabenen annehmen, wie z. B. in den Propheten. Alle Künste können mit ihrem Material dieses mannigfache reale Erhabene nach seinen entsprechenden Elementen in ihre Bilder übernehmen. In der Baukunst sind es die großen Tempel und Kirchen, die Paläste der Fürsten ꝛc. In der Plastik und Malerei wird es durch das Kolossale dargestellt: in der Musik durch die Töne der Orgel, der Posaunen, durch die langsam und fest dahinschreitende Bewegung des Chorals; in der Dichtkunst durch das Epos, die Tragödie, die Oden, Psalmen ꝛc.

Das Edle ist in dem von den Achtungsgefühlen erfüllten Menschen enthalten; deshalb sind die heiligen Gemälde neben der Gottheit zugleich mit anbetenden Menschen erfüllt. Das Gemeine ist der Gegensatz des Sittlichen, das Kleinliche der Gegensatz des Erhabenen. Das Tragische ist der Untergang des Erhabenen. Als solches steht es über dem Gesichtspunkt des Sittlichen und bedarf, wie die meisten großen Tragödien zeigen, keiner sittlichen Lösung. Das ideale Gefühl des Zuschauers bei dem Tragischen ist kein Mitgefühl mit dem Leiden des Helden, keine Furcht, keine sittliche Erhebung, sondern eine Hemmung alles Fühlens und ein Vergessen alles Irdischen, indem sich zeigt, daß selbst das Erhabene trotz seiner unermeßlichen Macht vor dem Untergang sich nicht zu schützen vermag. Dies Gefühl ist vielmehr eine ideale Erhebung über alles Irdische und Endliche überhaupt, die bei feinfühlenden Zuschauern noch lange nach dem Schluß des Stückes vorhält und alle Sorge um Endliches als kleinlich erscheinen läßt.

Das Einfach-Schöne sondert sich in das Einfach-Schöne im engeren Sinn, dessen Inhalt die Gefühle der Lust bilden, und in das Komische als das Bild eines verkehrten und zu leichtem Schmerz ausschlagenden Handelns, welches in dem Zuschauer das Gefühl seiner Ueberlegenheit weckt. Dem Einfach-Schönen steht das Häßliche als das Bild eines Schmerzes gegenüber. Im Kunstwerk dient das Häßliche in mannigfacher Weise durch Kontraste, durch Kampf

mit der Lust ꝛc. zur Verstärkung der Wirkung des Schönen. Das Komische sondert sich in das einfach Komische, das Witzige und das Humoristische. Der Humor ist bald lustig, wie bei Falstaff, bald trübselig, wie bei den Hypochondristen. Der widerspruchsvolle Humor ist von Shakespeare in Jacques und in Hamlet verkörpert worden.

Nach der Bildlichkeit sondert sich das Schöne in das Natur-Schöne und das Kunst-Schöne; jenes in das Natur-Schöne im engeren Sinne und das Geschichtlich-Schöne: dieses in das elementare und vollendete Schöne, oder das Schöne des Kunstwerks. Das Kunst-Schöne ist ein von seinem seelenvollen Realen getrenntes, für sich dastehendes Werk; im Natur-Schönen fällt das Reale mit dem Bildlichen zusammen; es bedarf aber nicht minder, als das Kunst-Schöne, einer menschlichen Thätigkeit zu seiner Verwirklichung, nur daß diese von dem Beschauer selbst in der früher (S. 224) angedeuteten Weise vollzogen werden muß. Künstler und Genießender sind hier eine Person.

Je nach dem Grade und der Art der Idealisierung sondert sich das Schöne 1) in das Ideal- und das Naturalistisch-Schöne; bei jenem wird mehr die Harmonie aller Gefühle, bei dieser das einzelne hervortretende Gefühl in seiner bildlichen Darstellung gesteigert. Die Wirkung des letzteren auf den Beschauer ist deshalb stärker und hinreißender. Die neudeutsche Musik unter Führung Wagners ist naturalistisch. Das Schöne sondert sich 2) in das Form- und das Geistig-Schöne. In jenem überragt die Form, in diesem der Inhalt. In der antiken Dichtkunst herrscht das Form-Schöne vor; die neuere Zeit drängt zu dem Geistig-Schönen, wo das Gefühl nicht zu streng durch die Form eingezwängt ist, sondern diese so verdünnt und verkürzt wird, daß das Geistig-Schöne schneller genossen werden kann. Auch die antike Beredsamkeit war überwiegend formschön; deshalb würde heutzutage weder Demosthenes noch Cicero in unseren Parlamenten Glück machen. Endlich teilt sich 3) das Schöne danach in das Symbolisch- und das Klassisch-Schöne. Jenes steht in der

Technik und in der Erkenntnis des Wesens des Schönen noch auf einer niederen Stufe; das Bild, welches es bietet, ist deshalb noch vielfach Symbol und noch kein wahres Bild. In dem Klassisch-Schönen sind alle Elemente des Schönen in der reinsten Harmonie verwirklicht. Das Romantisch-Schöne bildet eine Unterart des Geistig-Schönen.

c) Das Kunstwerk.

Im Kunstwerk erhält das Schöne seine Vollendung. Seine Eigentümlichkeit liegt in der Mannigfaltigkeit seines Inhaltes, in der Einheit, zu welcher diese Mannigfaltigkeit sich zusammenschließt, und in der Lösung, d. h. in der beruhigenden Empfindung, mit welcher für den Zuschauer oder Hörer der Wechsel der Gefühle im Laufe des Ganzen abschließt. Das Kunstwerk ist, wie schon sein Name zeigt, stets das Werk des Menschen; das Natur-Schöne, selbst das Geschichtlich-Schöne trägt in sich nicht jene drei Bedingungen des Kunstwerkes so klar und deutlich, daß es schon als solches gelten könnte. Deshalb kann der Künstler den Stoff zu seinem Werke wohl aus der Natur und der Geschichte entnehmen; allein dieser reale seelenvolle Stoff bedarf einer mannigfachen Ergänzung durch die schaffende Phantasie des Künstlers, um jene Bedingungen zu erfüllen. Diese Ordnung und Ergänzung des Stoffes heißt die Komposition.

Das Kunstwerk ist seinem Inhalte nach Handlungsbild oder Stimmungsbild. Beide Arten des Kunstwerks haben die Gefühle zu ihrem Inhalt; aber die Aeußerungen, wodurch diese Gefühle sich kundgeben, sind verschieden. Es sind entweder Handlungen einzelner Menschen, der Völker, oder es sind ruhende Verhältnisse, wo die Handlung ganz fehlt, oder nur in leichtem Spiele sich ergeht. Diese Einteilung umfaßt alle Künste. Von diesen können die Gartenkunst, die Baukunst und die Musik nur Stimmungsbilder bieten. Den ersten beiden fehlt das Material für eine zeitliche

Bewegung; der Musik fehlt in ihrem Material die Bestimmtheit und Deutlichkeit, welche ein Handeln erkennen läßt. Dagegen kann die Plastik, die Malerei und die Dichtkunst sowohl Stimmungs- wie Handlungsbilder liefern, indem die beiden ersten, wenn sie auch nur einen Moment aus der Handlung darstellen können, doch diesen in voller Bestimmtheit bieten und damit in dem Vorstellen des Zuschauers das Vor und Nach dieses Moments zur vollen Lebendigkeit erwecken. Die historischen Bilder der Malerei sind in diesem Sinne Handlungsbilder; ihnen steht das sogenannte Genrebild als Stimmungsbild gegenüber. In den Bildern mit religiösen Stoffen können beide Arten auftreten. In der Dichtkunst bietet das Epos, das Drama, der Roman und ein Teil der Lieder Handlungsbilder; die lyrische Dichtung bewegt sich meist in Stimmungsbildern. In den großen Dichtungen ist das Handlungsbild vorherrschend, kann sich aber durch Stimmungsbilder ergänzen. Schon in der „Iliade" zeigt sich dies, noch mehr in der „Odyssee". Im Drama sind die Stimmungsbilder weniger am Ort. Das antike griechische Drama hatte das Stimmungsbild in seinem Chor. Ebenso können sich in dem Kunstwerk die verschiedenen Arten des Schönen verbinden; so das Erhabene mit dem Einfach-Schönen, ja, wie bei Shakespeare, selbst mit dem Komischen. Auch das Häßliche findet im Kunstwerk seine Stelle und seine Auflösung in das Schöne.

Die Einteilung der Kunstwerke ergiebt sich zunächst nach den verschiedenen Künsten, d. h. nach dem Material, welches zur Herstellung der Bildlichkeit des Inhaltes angewendet wird. Die weiteren in den einzelnen Künsten gebräuchlichen Einteilungen treffen nicht immer den wesentlichen Einteilungsgrund. Die Werke der Dichtkunst werden in epische, dramatische, lyrische und didaktische eingeteilt; die letzteren sind schon von Hegel, als keine reine Kunstform, ausgeschieden worden. Die Bilder der Malerei werden eingeteilt in heilige, historische, Genre- und Landschaftsbilder. Das Porträt ist kein reines Kunstwerk, weil die Aehnlichkeit

mit dem Original den Maler zur Uebernahme von störenden oder prosaischen Aeußerlichkeiten nötigt; doch kann der große Künstler durch eine feine, die Aehnlichkeit nicht aufhebende Idealisierung auch das Porträt den Anforderungen des Kunstwerks so annähern, daß jene Hemmungen kaum noch bemerkt werden. Die Werke der Musik werden in kirchliche und weltliche eingeteilt, ferner in Vokal- und Instrumental-Musik und in eine Mischung beider, wie sie in den Oratorien und Opern vorliegt.

Die Einheit des Kunstwerks beruht auf denselben Einheiten, welche auch in der realen Welt das Unterschiedene zur Einheit verbinden. Deshalb beruht die Einheit in dem Handlungsbilde auf der Einheit der Personen, der Charaktere, des Zieles und der Weltlage, als dem Untergrunde, auf welchem die Handlung sich abspielt. Das Stimmungsbild hat seine Einheit wesentlich in der Einheit der Gefühle, welche nicht ausschließt, daß verschiedene Gefühle sich folgen oder verbinden können; nur muß durch den äußeren Vorgang ein Uebergang oder Zusammenhang derselben vermittelt sein. Zu dieser inneren Einheit tritt verstärkend die äußere Einheit hinzu, welche sich in der Regelmäßigkeit, Symmetrie, Proportion, sowie in den Farbentönen der Malerei und in den Klangfarben der Musik wirksam erweist.

Als Lösung wird ein Abschluß des Kunstwerkes gefordert, welcher die bunte Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit der durch das Kunstwerk aufgeregten Gefühle des Zuschauers in ein beruhigendes und befriedigendes Schlußgefühl auflöst. Das Ende eines zeitlich verlaufenden Kunstwerkes ist nicht dasselbe mit der Lösung. In Goethes „Faust“ I. Teil ist eine Lösung vorhanden, aber kein Ende; umgekehrt hat „Egmont“ ein Ende, aber keine Lösung. Der Kampf ist beendet, aber die beruhigte Stimmung fehlt; deshalb ist Goethe zur Vision genötigt, die dem Deus ex machina der Alten gleicht.

Das Kunstwerk gestattet infolge seiner Mannigfaltigkeit, daß mehrere Künste zu seiner Herstellung sich verbinden.

Die Schönheit eines Parks kann durch Pavillons, Säulengänge, Brücken, Ruinen ꝛc. gesteigert werden; die Baukunst verbindet sich mit der Plastik und Malerei in den Bildsäulen, in den Nischen oder Simsen und in den Fresko- oder Glasmalereien an Wänden und Fenstern. Die Plastik verbindet sich mit der Malerei in den bemalten oder mit Gold und Edelsteinen geschmückten Statuen, die selbst bei den Griechen vorkommen. Das Bedenkliche in dieser Verbindung ist bereits S. 217 angedeutet worden. Die Dichtung verbindet sich in den volltönenden Worten, in dem Versmaß und in den Reimen mit musikalischen Elementen, und die Vokalmusik besteht in einer Verbindung von Dichtung und Musik, zu welchen in der aufgeführten Oper noch die Malerei und die plastischen Elemente des Tanzes hinzutreten. Auch die Aufführung der Dramen enthält eine Verbindung der Dichtkunst, Plastik und Malerei mit Elementen der Musik in dem Sprechen der Schauspieler. Es ist unzweifelhaft, daß durch eine solche Verbindung mehrerer Künste zur Herstellung eines Kunstwerks die Wirkung auf den Zuschauer gesteigert werden kann; aber ebenso unzweifelhaft ist auch, daß jede der so verbundenen Künste in ihren Mitteln der Darstellung eine wesentliche Beschränkung erleidet, die oft durch die Gesamtwirkung nicht voll aufgewogen werden kann. So leidet in der Arie, im Ensemble, im Chor der vor-Wagnerschen Oper die Dichtung; ihre Worte müssen höchst einfach bleiben und die Musik hindert ihre Verständlichkeit. Umgekehrt leidet im Rezitativ die Musik durch die Dichtkunst. Die späteren Schöpfungen Wagners, in denen er dies durch eine symphonische Verwertung von Leitmotiven auszugleichen anstrebt, zeigen, wie dies nicht möglich ist, ohne daß die Musik ihre bisherigen festen Formen preisgiebt, während die Dichtung dabei doch nicht voll zu ihrem Rechte kommt.

d) Der Genuß und die Erzeugung des Schönen.

Das Schöne ist nur des Genusses wegen da, den es dem Künstler bei dem Schaffen und dem Beschauer bei der Wahr-

nehmung desselben gewährt. Das Kunstwerk hat seinen Zweck nicht in sich, sondern in diesem Genusse; seine Freiheit liegt nur darin, daß es nicht den realen Gefühlen dient, sondern den idealen; nur daraus entstehen für es die Gesetze, welche seine Entstehung beherrschen. Der Genuß des Beschauers ist bedingt durch die volle Wahrnehmung des Schönen und durch ein diese Wahrnehmung begleitendes Denken; es schließt sich ihm meist auch ein Urteil über den Wert des wahrgenommenen Schönen an. Das Wahrnehmen hierbei ist bald ein Sehen, bald ein Hören; bei dem schönen Park, bei den Bauwerken und selbst bei den Statuen und Gemälden gehört dazu auch ein Durchwandern oder Umgehen des Werkes, ein Sehen des Inneren und Aeußeren, ein Sehen aus der Ferne und aus der Nähe. Mit diesem Wahrnehmen des Schönen muß sich das Wissen von seiner Bedeutung verbinden die namentlich bei Statuen und historischen Gemälden oft durch den Künstler oder Gelehrten vermittelt werden muß. Bei den Dichterwerken, mit denen sich keine Darstellung durch Schauspieler verbindet, tritt an Stelle des Wahrnehmens die Phantasie des Lesers, welcher die einzelnen Stücke des Bildes, die der Dichter nur vereinzelt in Worten bieten kann, wieder zu der Einheit und Lebendigkeit zusammenfügt, mit der sie in der Phantasie des Dichters bestehen. Bei den zeitlich verlaufenden Bildern der Musik und der Dichtkunst muß der Aufnehmende daneben das Gedächtnis des Abgeflossenen noch geistig festzuhalten vermögen, und die Symphonie muß ihm, gleich einem großen Gemälde, in allen ihren Teilen am Schluß noch lebendig vor der Seele stehen. Nur unter diesen Bedingungen entwickelt sich der volle Genuß.

Der Zuschauer oder Hörer darf auch nicht von starken realen Gefühlen bei der Wahrnehmung des Schönen erfaßt sein; denn die Zartheit der idealen Gefühle verlangt zu ihrer Entstehung eine gewisse Freiheit von den Sorgen und Leidenschaften der realen Welt. Bei der Schwierigkeit, alle diese Bedingungen zu erfüllen, ist bei den meisten Menschen der

Genuß des Schönen nur ein beschränkter, der sich an Einzelnes hängt, ja oft über das Sinnlich-Angenehme, welches das Schöne umgiebt, nicht hinauskommt. Dies gilt namentlich für die Musik, wo das feine Gehör und Verständnis nur bei einem kleinen Teile der Zuhörer vorhanden ist. Auch reale Gefühle, welche sich bei dem Anblick des Schönen vordrängen, stören dessen Genuß; so die Scham bei dem Anblick der nackten Statuen; so die Andacht bei dem Anblick von Altarbildern; so die Neugierde nach dem Ausgang der Verwickelung; so die Eitelkeit, wenn die eigene Nation verherrlicht wird. Auch die Gelehrsamkeit des Kunstrichters schädigt den Genuß, und deshalb entbehren selbst die Künstler meist des reinen Genusses des Schönen in ihrer eigenen Kunst. Dem Künstler ist meist nicht das fertige Werk das Nächste, sondern die Art seiner Entstehung und die Weise, wie darin die Schwierigkeiten der Aufgabe überwunden worden sind.

Bei dem Gebildeten schließt sich an diesen Genuß des Schönen unwillkürlich ein Urteil über dasselbe an. Dieses Urteil ist nur ein Denken, ein Vergleichen des Kunstwerkes mit den Regeln, welche die Wissenschaft oder die eigene Erfahrung des Beschauers über die Natur und die Bedingungen des Schönen aufgestellt hat. In keinem Gebiete ist indes die Wissenschaft bis heute so wenig zu festen und allgemein anerkannten Gesetzen gelangt, wie in dem Gebiete des Schönen. Dazu kommt die Mannigfaltigkeit, welche jedes größere Kunstwerk bietet. Man muß auf das Einzelne eingehen, und hier kann das eine schön, das andere mangelhaft sein, während die Einheit des Werks schließlich doch ein einheitliches Urteil verlangt. Deshalb ist ein rein objektives Urteil über ein Schönes von größerem Umfang und reicherem Inhalt so schwierig, daß selbst die unbefangensten Kritiker darin selten zur Einigung gelangen und ihre Uneinigkeit mit ihrer Gelehrsamkeit zunimmt.

Dazu kommt weiter, daß ein rein objektives Urteil in dem Gebiete des Schönen unmöglich ist. Auch der gelehrteste Kritiker muß das ideale Gefühl dabei zur Unterlage nehmen,

welches das Schöne in ihm hervorruft. Das Urteil ist somit wesentlich von dem Genusse bedingt, und dieser Genuß ist, wie dargelegt worden, wieder von so vielen Aeußerlichkeiten, wie Stimmung, Temperament, Neigung &c., bedingt, daß er deshalb für keinen Zweiten derselbe ist. Daraus erklärt sich das Schwanken der Urteile über das Schöne und die Unmöglichkeit für den Einzelnen, sein Urteil zu einem allgemein gültigen zu erheben. Nur die Zeit und die andauernde Befriedigung, welche ein Kunstwerk Generationen hindurch den Beschauern gewährt, führt hier allmählich zu einem Durchschnitts-Urteil, welches der Wahrheit am nächsten kommt. Deshalb hat die Stimme und das Urteil des großen Publikums, wenn es nicht künstlich irregeleitet wird, in dem Gebiete des Schönen eine weit höhere Bedeutung, als in anderen Gebieten der Erkenntnis. Es ist endlich unrichtig, wenn man meint, erst durch ein solches begründetes Urteil werde der Wert des Kunstwerkes festgestellt; vielmehr ist seine nächste, unmittelbare Wirkung, d. h. der ideale Genuß, welchen es gewährt, auch ohne alles Denken und Urteilen, ein sicherer Anhalt für dessen Wert, und wo dieser Genuß sich rein einstellt, da ist bereits die Schönheit so sicher für diesen Einzelnen festgestellt, wie durch das Rollen des Donners der vorausgegangene Blitz.

Auch die Betrachtung der Vorgänge bei der Erzeugung des Schönen hilft zu einer tieferen Erkenntnis dieses Gebiets. Die inneren Vorgänge dabei betreffen die Auffindung des Stoffes, die Komposition und die Idealisierung. Der Stoff wird dem Realen entnommen; es kommt hier darauf an, das Seelenvolle in ihm zu erkennen. Wenn die Künstler über die Prosa der Gegenwart klagen, so liegt es nur an ihnen, daß sie das Seelenvolle in ihr nicht herausfinden, weil das Aeußere sich geändert hat und sie gewohnt sind das Seelenvolle nur in den Formen vergangener Zeiten zu sehen, wo große Künstler dasselbe zur Unterlage ihrer Kunstwerke benutzt und damit kenntlich herausgehoben haben. Das seelenvolle Reale ist indes in der wirklichen und geschichtlichen

Welt selten schon in der Vollendung zu finden, wie das Kunstwerk seiner bedarf; bald fehlt ihm die Mannigfaltigkeit, bald die Einheit, bald die Lösung. Deshalb kann die wirkliche Welt selbst dem sinnigen Künstler meist nur Vereinzeltes bieten; und deshalb ist es die Konzeption des Künstlers selbst, welche hier, bald ergänzend, bald das Ganze schaffend, ihm den Stoff geläutert darbieten muß. Diese Konzeption in ihrem höheren Grade ist das Kennzeichen des Genies; kein verständiges Denken kann sie ersetzen, und die Künstler selbst wissen sich über die Entstehung ihrer Konzeptionen keine Rechenschaft zu geben. Sowohl Raffael wie Mozart gestehen, daß sie ihnen immer plötzlich gekommen sei. Sie ist bei großen Meistern vorzüglich an der vollen Einheit, womit sie alles Mannigfache zusammenschließt, erkennbar. Für das Detail, für die Ausführung im Einzelnen kann dann das verständige, auf die Regeln sich stützende Denken helfend hinzukommen.

Die äußere Herstellung des Kunstwerkes vollzieht sich in der Stufenfolge von Skizze, Modell, Entwurf, und realer Ausführung, welcher die Skizze zum Anhalt dient. Viele Meister haben diese Ausführung auch ihren Schülern überlassen. Bei den bildenden Künsten muß selbst das Handwerk helfend mit eintreten.

Mit der Erzeugung des Schönen durch eine bestimmte Person, welche wieder in einer bestimmten Zeit lebt und einem bestimmten Volke angehört, ist derjenige Unterschied in den Kunstwerken gegeben, welchen man mit Stil bezeichnet. Die Elemente des seelenvollen Realen, auf welche die Bildlichkeit des Schönen sich stützt, haben eine gewisse Breite, so daß in ihrer Auswahl eine gewisse Freiheit geübt werden kann, ohne den Wert des Kunstwerkes zu schädigen. Ebenso haben die Elemente des Erhabenen, des Einfach-Schönen und des Komischen keine strenge Abgrenzung gegen einander. Hier bleibt also dem Künstler eine Art Willkür in der Auswahl der Elemente, welche er in sein Bild aufnehmen will, und ebenso herrscht in jedem Volke für gewisse

Perioden eine Richtung, welche mehr diesen, als anderen Elementen zuneigt. So betonte die florentinische Malerschule mehr die Zeichnung (Gestalt), die venezianische mehr die Farben, Correggio mehr die Schattierung und Beleuchtung zum Ausdruck des Seelenvollen bei einem und demselben Stoffe. So suchten die Aegypter das Erhabene mehr durch das Kolossale, die Griechen mehr durch das Gemessene der Züge und der Haltung darzustellen. Das einfach Schöne eines Bauwerks kann ebensowohl durch die volle Harmonie des griechischen Tempels, wie durch die üppige Verzierung in den maurischen Bauwerken geboten werden. Die Darstellung des Seelenvollen kann in der Dichtung bald mehr in die Gedanken und das Wollen der Person, bald mehr in ihr Handeln und in die Aeußerlichkeit verlegt werden. Polyklet machte die Stellung seiner Statuen freier, indem er das eine Bein von der Aufgabe, den Schwerpunkt zu stützen, befreite; Praxiteles machte die Stellung noch freier, indem er die Statue auf einen fremden Gegenstand sich stützen ließ.

Aus solcher Verschiedenheit des künstlerischen Empfindens sind die Stilarten bestimmter Perioden und Völker hervorgegangen, und zu diesen treten die Stile der einzelnen hervorragenden Künstler, indem sie dem Stile ihrer Epoche noch eine Besonderung nach ihrer Individualität hinzufügen. So neigt Raffael selbst in der Darstellung des Erhabenen zu einfach schönen Formen, während Michel Angelo auch seinem Einfach-Schönen einen erhabenen Zug einfügt. Wenn die feine Grenze bei dieser Individualisierung des Schönen nicht eingehalten wird, oder dieses Individuelle nicht aus einem idealen Grundzuge, sondern aus geistloser Nachahmung hervorgeht, so verwandelt sich der berechtigte Stil in die tadelnswerte Manier. So verfallen untergehende Künstlerschulen leicht in Manier.

Es giebt auch äußere Vorbedingungen für die Herstellung der Kunstwerke. In alten Zeiten hatte jeder große Meister seine Schüler um sich; der Unterricht erfolgte nicht durch abstrakte Regeln, sondern durch einzelne Winke und Andeutungen und durch das lebendige Beispiel des Meisters. Die heutigen Konservatorien und Akademien bieten für diese steten unmittelbaren Einflüsse der Meister keinen Ersatz. Vielfach hört man auch die Behauptung, daß nur freie Völker das Schöne aus sich erzeugen können. So beliebt auch diese Phrase ist, so wird sie doch durch die Geschichte zur Genüge widerlegt. Die griechische Kunst erhielt sich noch lange auf ihrer Höhe, als die Freiheit der Griechen schon durch Philipp und Alexander den Großen vernichtet war. Während der wilden Kämpfe der Städte und des Adels in Italien entwickelte sich dort die klassische Malerei. Die Dramen Calderons und Shakespeares stammen aus den despotischen Zeiten Philipps II. und der Elisabeth. Lessing, Goethe, Schiller haben ihre Dichtungen zu einer Zeit vollendet, wo die politische Freiheit Deutschlands kaum erst in den Gedanken einzelner Geister lebte.

Die Erzeugung des Schönen hat auch ihre Geschichte. Es ist damit nicht die Geschichte der Wissenschaft vom Schönen gemeint, welche noch sehr jung ist, sondern die Geschichte der Verwirklichung des Schönen selbst, in den von den Menschen geschaffenen Kunstwerken. Diese Geschichte des Schönen steht mit der Geschichte der Völker überhaupt in dem innigsten Zusammenhange; der Inhalt des Schönen ist nur das ideale Duplikat des Inhaltes des zeitigen Realen. Jenachdem in einer Periode die Richtung des Volkslebens von dem Erhabenen oder von der Lust überwiegend bestimmt wird, wird sich dies auch in dem Schönen erkennen lassen, das man schafft. Demnächst ist das Schöne auch von dem Fortschritt in der technischen Behandlung des Materiales abhängig, die man doch neben der geistigen Bewegung als ein Zufälliges ansehen muß, das dann auch auf die geschichtliche Verwirklichung des Schönen mächtigen Einfluß gewinnt. In Erwägung dessen läßt sich die Geschichte des Schönen in zwei Perioden einteilen; die eine endet mit dem Untergang des weströmischen Kaiserreichs, die andere beginnt hier und reicht bis zur Gegenwart.

Die Kunst hat bei den orientalischen Völkerschaften begonnen. Ihre Werke haben alle das Erhabene zum Inhalt.

Indem man nur im Kolossalen den Ausdruck desselben herzustellen vermochte, sind die ersten Werke der Kunst großartige Bauwerke für Götter und Fürsten; die Plastik schuf in gleicher Weise kolossale Statuen. Bei den Aegyptern beginnen die Anfänge der Malerei, die auch hier nur der Verherrlichung des Erhabenen, der Götter und Fürsten, dient. Erst bei den Griechen wird im Anschluß an ihre freien Verfassungen das Erhabene allmählich durch das Einfach-Schöne verdrängt. Der Zug der Entwickelung geht bei ihnen von dem Symbolischen zum Klassischen (S. 232) und von dem Naturalistisch- zu dem Ideal- und Formschönen. Das Maßvolle und Harmonische in der Lebensweise der Griechen ließ sie dies auch in die Kunst übertragen; das Extreme in der Gestaltung wich der Harmonie des Idealen, und indem das Wissen bei der großen Masse der Nation sich nur im Konkreten bewegte, blieb das Form-Schöne vorherrschend. Bei dem geringeren Sinne der Römer für das Ideale wurde bei ihnen die Kunst zur Dienerin realer Triebe und realer Lust und verfiel in das Gezierte und Gewaltsame. Die allgemeine Not, welche mit der Völkerwanderung einbrach, und das Christentum, welches der antiken Kunst feindselig gesinnt war, vollendeten den Untergang der letzteren.

Der durchgreifende Zug der zweiten Periode ist die fortschreitende Herrschaft des Geistig-Schönen, während das Form-Schöne mehr und mehr zurücktritt. Das Individuum kommt in dieser Periode mehr zur Geltung, und damit tritt auch das Charakteristische in die Kunst ein; die starren Typen des Form-Schönen weichen der unendlichen Mannigfaltigkeit des Individuellen. Die Kunst beginnt auch in dieser Periode mit Bauwerken von erhabener Art; die Plastik tritt aber gegen die Malerei zurück, weil letztere mit ihrem Material weit mehr geeignet ist, das Individuelle und das Geistig-Schöne, insbesondere durch Gestaltung von Gruppen und des Handlungsbildes, zum Ausdruck zu bringen. Ein anderer Grund liegt in der Kleidung der germanischen und nördlichen Völker, welche der Plastik widersteht. Die Entwickelung der

Musik erhielt durch die Aufnahme derselben in den Kultus und die Erfindung der Geige und der Orgel den Anstoß zu einer Entwickelung, welche die der ersten Periode weit überragt.

Im allgemeinen ist gegenwärtig das Geistig-Schöne das vorherrschende in allen Künsten. Man verlangt überall nach dem Seelischen; das bloße Sich-Ergehen und Spielen mit der Form befriedigt nicht mehr. Die älteren Bildungen, welche aus dem Form-Schönen hervorgegangen waren, werden sowohl in der Musik, wie in der Dichtkunst beiseitegelegt; nur die einfachsten Versmaße können sich noch erhalten, und die Musik soll kein anderes Gesetz mehr einhalten, als der unmittelbare Ausdruck des Gefühls zu sein. Auch in den bildenden Künsten überwiegt diese Richtung; die Malerei soll die tiefsten Gefühle, die feinsten Kollisionen der Pflichten und des Genusses in den ergreifendsten Zügen bieten; selbst die Baukunst muß auf ihre Regelmäßigkeit und Symmetrie verzichten. Die Klage, daß die Kunst in der Gegenwart von ihrer Höhe herabsteige, ist indessen völlig unbegründet; sie wird nur von Theoretikern erhoben, welche an ihren Mustern aus der Antike festhalten, und von alten Leuten, denen das Verständnis für das Geistig-Schöne der Neuzeit noch nicht in den Kopf will, weil ihre idealen Gefühle noch zu sehr von früheren Formen bedingt sind.

e) Das verzierende Schöne.

Die Macht des Schönen ist so gewaltig, sein Genuß dem Menschen so unentbehrlich, daß er selbst in seinem realen Leben sich nicht ganz von ihm trennen mag und seiner realen Umgebung den Schmuck des Schönen so weit verleiht, als es der Zweck des Realen nur immer gestattet. Hieraus ist das verzierende Schöne hervorgegangen. Das rein Schöne ist frei von realen Rücksichten, es dient nur den idealen Gefühlen; das verzierende Schöne ist realen Zwecken unterthan und kann am Realen nur so viel für sich in Anspruch nehmen,

als der Zweck des letzteren dadurch nicht gehindert wird. Es ist damit in seiner selbständigen Entfaltung gehemmt und steht deshalb mit seinem Realen in einem Gegensatz, dessen Lösung sich nur aus dem jedesmaligen Zustande des Volkes ergiebt. In einem Volke mit starker Vorliebe für ideale Gefühle wird auch das verzierende Schöne eine größere Bedeutung und Ausbreitung gewinnen. Es ist indessen falsch, wenn Vischer auch die Leistung des Schauspielers und des Virtuosen nur zu dem verzierenden Schönen rechnet. Beide dienen nur der vollen Darstellung des Idealen, wenn dies auch nicht ihre eigene Schöpfung ist.

Aus dieser Natur des verzierenden Schönen lassen sich einzelne Gesetze für dasselbe ableiten. So darf das verzierende Schöne den Zweck seines Realen nicht gänzlich hemmen oder übermäßig beschränken, wie es z. B. bei Wanduhren geschieht, deren Zifferblatt in den Turm eines Oelgemäldes eingefügt ist und damit durch seine Kleinheit unkenntlich wird. Dasselbe gilt für alle Kleidermoden, welche der Gesundheit schaden oder die Gestalt bis zum Häßlichen verunstalten, oder die freie Bewegung hemmen. Auch die Reden Ciceros gehören hierher, insofern er über der Zierlichkeit der Form die Ueberredung vernachlässigt. Das verzierende Schöne muß ferner mit der realen Natur des Gegenstandes in Einklang stehen. Deshalb verletzt unter Familiengliedern ein Briefstil mit hochpoetischen Redensarten; ebenso Karyatiden, die ein Haus mit drei Stockwerken tragen müssen; oder das Bemalen der Teller mit zarten Blumen, auf denen man den Braten schneidet &c. Das Formschöne bietet in großer Mannigfaltigkeit eine Verzierung nach den einzelnen Künsten. Die Wohnhäuser werden mit Simsen, Säulen, Statuen geschmückt; die Plastik hat auf die Verzierung des häuslichen Gerätes, der Wagen, Schiffe, der Kleider gewirkt. Die Malerei verziert das Gerät, die Kleidung, die Wohnhäuser, die Wohnzimmer und Säle. Die Musik dient in ihren Märschen dem Kriege und in ihren Walzern und Polkas dem Tanze der Jugend. Die Verskunst ist eine verzierende Kunst, nicht bloß für die Dichtung, sondern auch für Gratulationen und Toaste. Das Bildliche, das Plastische und Volltönende der Sprache drängt sich selbst in die Darstellung der Wissenschaften ein. Der Feuilleton-Stil beruht auf der Einkleidung des Inhalts in eine verzierende, poetische oder pikante Form.

Die Wirkung des verzierenden Schönen liegt bald in der Steigerung realer Gefühle, wie bei großen Festräumen oder bei dem Orgelspiel in der Kirche, oder bei Märschen und Tänzen, bald in einer Verfeinerung und Milderung der realen Gefühle. Am deutlichsten zeigt sich dies bei schmerzlichen Gefühlen; daher die beruhigende Wirkung der Trauerkleider und der Trauermusik. Indem das verzierende Schöne zur Verfeinerung der Gefühle dient, bereitet es dem reinen Schönen die Bahnen, auf denen es sich in immer weiterem Umfange innerhalb der realen Welt ausbreiten und mit seiner Lust und Hoheit und Heiterkeit da helfend eintreten kann, wo die Prosa des Lebens der realen Lust kaum noch einen Spielraum gestattet.

III. Die Religionsphilosophie.

a) Begriff der Religion.

Der Mensch hat in Ergänzung der natürlichen Welt nicht bloß eine sittliche und eine ideale Welt, sondern auch eine jenseitige göttliche Welt sich geschaffen. Während jene der Wahrnehmung zugänglich sind, ist diese derselben entzogen; aber durch den Glauben hat sie für den Menschen eine eben so große Gewißheit erhalten, wie sie die Wahrnehmung jenen anderen Welten gewährt. Von seiner idealen Welt weiß der Mensch, daß sie sein eigenes Werk ist und daß ihr Inhalt keine Wirklichkeit draußen hat, sondern als ein bloßes Bild des Realen und eine Schöpfung seiner Phantasie nur durch die idealen Gefühle, welche sie erweckt, eine Bedeutung für ihn erlangt. Dagegen ist die jenseitige Welt der Religion für den Gläubigen eine wirkliche Welt, von deren Dasein

und ihrer engen Beziehung zur irdischen Welt er eine so feste Ueberzeugung hat, daß sie keiner Beglaubigung durch die Wahrnehmung bedarf, ja daß sie selbst gegen die Ergebnisse dieser und der Wissenschaft in dieser Wirklichkeit sich bei ihm zu erhalten vermag. Die idealistischen Systeme der Philosophie nehmen zum großen Teile infolgedessen eine ganz andere Stellung zur Religion ein, als die realistischen Systeme. Indem jenen das Denken als eine unmittelbare Erkenntnisquelle des Seienden gilt, kann ihnen auch die Lehre der Religion als die Wahrheit gelten, und bei Hegel gilt der Inhalt der Religion als übereinstimmend mit dem Inhalt der Philosophie, nur die Form als eine andere; die Religion soll nach Hegel den Inhalt in der Form der Vorstellung, die Philosophie in der Form des Begriffes haben.

Der Realismus kann dem infolge seiner Fundamentalsätze nicht beitreten. Er kann zwar das Dasein einer solchen jenseitigen Welt nicht deshalb leugnen, weil sie nicht wahrnehmbar ist; allein die bloße Möglichkeit genügt ihm nicht, um die jenseitige Welt als eine wirkliche anzuerkennen. Während alle auf der Erde bestandenen und bestehenden Religionen sich sämtlich auf dasselbe Fundament, d. h. auf eine göttliche Offenbarung, stützen, steht doch der Inhalt dieser Religionen so in Widerspruch gegen einander, daß schon dadurch der Zweifel an ihrer Wahrheit sich rechtfertigt. Dazu kommt, daß die nähere Betrachtung der Entstehung und Fortbildung der Religionen sie deutlich als das Produkt eines phantastischen Denkens erkennen läßt, welches im Dienste der Gefühle der Furcht und der Ehrfurcht sich eine Welt erschaffen hat, die das ergänzen soll, was dem Menschen bei seiner mangelhaften Kenntnis der irdischen Welt an dieser zu fehlen schien. Deshalb ist für den Realismus die Religion keine Quelle der Erkenntnis, sondern nur ein Gegenstand der Erkenntnis. Die Religion hat für ihn in dem Glauben ihrer Anhänger und in den aus diesem Glauben hervorgegangenen irdischen Thaten und Gestaltungen, insbesondere in dem Kultus, in der Kirche und in deren Einwirkungen

auf Sitte, Recht und Staat die gleiche Art von Wirklichkeit, wie andere Gebilde und Vorgänge in der Geschichte, und bei der hohen Bedeutung dieser Vorgänge gehört die volle Erkenntnis derselben zu den wichtigsten Aufgaben der Philosophie. Aber die Lehre der Religion selbst gilt ihr nicht als eine Erkenntnis, sondern nur als ein geschichtliches Ergebnis, welches der Philosophie sich nicht als eine gleichberechtigte oder höhere Erkenntnis entgegenstellen kann, sondern welches gleich anderen geschichtlichen Gebilden von ihr nur nach seiner Entstehung und den Ursachen seiner Macht in Betracht zu ziehen und aus den natürlichen Gesetzen der Geschichte zu erklären ist.

Erst damit hat die Philosophie ihre wahre Stellung zur Religion erlangt. Von diesem Standpunkt aus erscheinen ebensowohl die Angriffe gegen die Lehren der Religion, als die Verteidigung derselben, wie sie seit den Zeiten der Kirchenväter bis auf die Gegenwart mit den Mitteln der Wissenschaft von den bedeutendsten Geistern unternommen worden sind, als eine vergebliche Arbeit, ja als eine Thorheit. Die Fundamente, auf denen die Religionen ruhen, sind durchaus andere, als die, auf welche die wissenschaftliche Erkenntnis sich stützt; deshalb ist es unvermeidlich, daß jede Hilfe, welche von dieser Seite der Religion geboten wird, nur den Glauben erschüttern kann, und daß umgekehrt jeder Angriff vonseiten der Wissenschaft gegen den Inhalt der Religion an dem Gemüte des Frommen so unschädlich abprallt, wie die Hiebe mit scharfen Schwertern gegen Spiegelbilder an der Wand. Auf diesen Wegen kann der Friede zwischen Religion und Philosophie nicht erreicht werden, so sehr dies auch von den Kirchenvätern an und bis auf Hegel versucht worden ist.

Der wahre Friede zwischen beiden, wenigstens aufseiten der Philosophie, ist dagegen sofort erreicht, wenn die Philosophie die Lehre der Religionen nicht als eine Erkenntnis neben der ihrigen, sondern als eine gegebene Thatsache, d. h. als einen Gegenstand ihrer eignen Erkenntnis behandelt. Erst dann ist die Philosophie imstande, die Religion, trotzdem daß sie deren Lehre nicht als die Wahrheit anerkennt,

in ihrer hohen Bedeutung für das Wohl und die Sittlichkeit der Menschheit zu würdigen, sie gegen die Angriffe einer diese ihre Stellung mißkennenden Wissenschaft zu schützen und die Notwendigkeit ihrer Entstehung und Entfaltung darzulegen.

Die **Religion** enthält hiernach vermöge ihres Begriffes für den Realismus folgende Bestandteile: 1) eine Lehre von der Gottheit und ihrem Verhältnis zur Welt, die nicht auf den Fundamentalsätzen der Erkenntnis, sondern auf den Bedingungen beruht, welche außerhalb jener Fundamentalsätze eine Ueberzeugung und einen Glauben herbeiführen (S. 52); 2) ein **Gefühl** der Achtung und Ehrfurcht gegen die göttlichen Wesen, welche nach dieser Lehre die höchste Autorität für den Menschen bilden; 3) ein **Handeln**, welches, von diesem Gefühl getragen, sich teils zu einem Kultus der Gottheit entwickelt, teils die Gebote der Religion innerhalb der Sphäre der Sittlichkeit und des Rechts verwirklicht; und 4) eine äußerliche Gemeinschaft der Gläubigen, welche sich ähnlich den Formen des Staats organisiert und damit der Lehre, den Gefühlen der Gläubigen und ihrem Handeln einen festeren Halt gewährt. Für den einzelnen Gläubigen ist somit seine Religion ein Wissen und Glauben, welches, auf die Gefühle der Ehrfurcht sich stützend, sein ganzes Leben und Handeln durchdringt, und als Religion eines Volkes ist sie zugleich eine Gemeinschaft dieser Gläubigen, welche, auf diesem übereinstimmenden Glauben der Einzelnen beruhend, sich zu einer äußeren organisierten Macht durchbildet, und das innere und äußere Leben ihrer Glieder im Geiste ihrer Lehre zu stärken und zu stützen bestrebt ist.

b) Die Entstehung der Religion und ihre Besonderung.

Das Wesen der Religion kann nur voll verstanden werden, wenn auch hier, wie in allen anderen Gebieten, die **daseienden** Religionen betrachtet und ihre Entstehung und Entfaltung mit Hilfe der Geschichte verfolgt wird. Es zeigt sich dann hierin eine merkwürdige Uebereinstimmung

aller Religionen, trotzdem daß die einzelnen zu sehr verschiedenen Zeiten und in weit von einander entfernten Ländern entstanden sind. Die Religionen waren bei allen Völkern viel früher da, als die Wissenschaften, und jene hatten schon eine große Ausbildung erlangt, als diese noch in den Windeln lagen. Je weniger der rohe Mensch noch eine Erkenntnis von der Natur und den in ihr herrschenden Kräften und Gesetzen erreicht hatte, um so mehr war er bereit, diese Lücken seines Wissens durch die Phantasie auszufüllen, und je weniger sein Wissen über das Nächste, was ihn umgab, hinausreichte, um so leichter war er bereit, die Entstehung und Erhaltung der Welt nach seinen schwachen Begriffen sich auszudenken und vor allem gewissen persönlichen Wesen die Erschaffung der Welt und die in derselben eintretenden Vorgänge zuzuschreiben. Der rohe, außerhalb der Civilisation stehende Mensch ist in seiner Existenz und seinem Wohlbefinden ausschließlich von den Mächten der Natur abhängig; seine Herrschaft über die Natur ist dabei noch eine äußerst geringe, seine Phantasie wird gleich der eines Kindes noch von keinem wissenschaftlichen Denken in Zucht gehalten. So war es natürlich, daß bei allen rohen Völkern diese gewaltigen Naturmächte, wie die Sonne, der Mond, der Himmel, die Erde, das Meer ꝛc., allmählich als persönliche Wesen aufgefaßt wurden, und daß für die Ausbildung solcher Vorstellungen die Natur des Menschen das Vorbild abgab. So wurde diesen Wesen ein Wissen und Fühlen samt Leidenschaften aller Art gleich denen der Menschen zugeteilt; nur wurden alle Kräfte derselben in das Kolossale ausgedehnt. Dieser Naturmächte waren viele; die Naturkräfte zeigten sich oft im Kampfe mit einander; deshalb waren die ersten Religionen sämtlich **polytheistisch**. Allmählich wurden diese vielen Götter in verschiedene Ordnungen gebracht und nach dem Vorbilde der irdischen Gemeinschaften unter einen Herrscher gestellt, der bald eine Gewalt über alle besaß, bald wie in der Religion der Perser als Ormuzd einen gleich mächtigen Gegner in Ahriman sich gegenüber sah.

Man hat diese Religionen der frühesten Zeit Naturreligionen genannt, und mit Recht. Die Götter derselben galten den Menschen nur als mächtige Wesen, von deren Belieben das Wohl oder Wehe der Menschen abhing, ohne daß sie dabei durch sittliche Regeln geleitet wurden. So wie die Gunst der Mächtigen auf Erden durch Geschenke, Bitten, Gehorsam und Unterwürfigkeit gewonnen werden konnte, so entwickelt sich auch ein Kultus dieser Götter in gleicher Richtung. Man brachte ihnen Opfer von dem besten was man besaß; man betete zu ihnen um ihre Gunst; man pries ihre Macht und Größe und baute ihnen Tempel, die an Pracht alle irdischen Wohnungen überragten.

Da die Götter selbst der Wahrnehmung entzogen waren, so bildete sich allmählich eine besondere Kaste, welche die in dem Volke noch unbestimmten und schwankenden Vorstellungen zu einer bestimmten Lehre gestaltete und ordnete. Diese Kaste leitete den Kultus und rückte damit bald für die große Masse der Gläubigen in eine nähere Stellung zu den Göttern, welche ihr mehr oder weniger auch eine äußere Macht über das Volk verlieh. Die rohesten Anfänge dieser Naturreligionen finden sich noch jetzt bei den Völkerschaften im Inneren Afrikas und in Australien, wo ein Fetisch-Dienst besteht und man die Gunst der göttlichen Wesen durch rohe Zauberkünste zu gewinnen sucht, ohne daß dabei irgend welche sittliche Motive in Betracht kommen.

Als indes mit dem Fortschritt der Kultur die sittlichen Elemente des Lebens in den Völkern Asiens zu einiger Festigkeit gelangt waren, konnte es nicht fehlen, daß diese Götter, die bis dahin nur als Wesen von unermeßlicher Macht aufgefaßt worden waren, nun auch mit sittlichen Gesinnungen und Thätigkeiten ausgestattet wurden. Die Naturgötter wurden so allmählich zu ethischen Wesen, die nicht bloß innerhalb ihres eigenen Kreises ein Sittengesetz anerkannten, sondern auch als Wächter der Sitte und des Rechts unter den Menschen auftraten, das Gute belohnten und das Böse bestraften. Diese sittliche Umgestaltung der Religion wurde

von der höchsten Bedeutung. Das sittliche Leben der Völker erhielt damit an ihren Göttern einen Halt und eine Stütze, die weit alles überragten, was die irdischen Autoritäten hierin zu leisten vermochten. Insbesondere entwickelte sich daraus die Vorstellung eines Lebens nach dem Tode. Die Religion der Perser und die der Aegypter lehrten, daß für den Menschen im jenseitigen Leben das Urteil über sein irdisches Leben gefällt werde, nach welchem der Gestorbene entweder in die Unterwelt und deren Qualen versank oder zum Lohne seiner Tugend in das Reich der oberen Götter eintrat.

Mit dieser sittlichen Umgestaltung der Götter erlitt auch ihre ganze Natur eine Umwandlung. In dem Beginne der Naturreligionen fielen die göttlichen Wesen noch mit den sichtbaren Naturmächten zusammen; die Sonne, Indra oder das Firmament der Indier, das Meer waren selbst die Götter, welche man verehrte. Allmählich löste sich jedoch die Göttervorstellung von der dieser reinen Naturmächte ab, und ihre Verähnlichung mit dem Menschen erhob sie zu geistigen Wesen, die sich in jenen Naturmächten nur offenbarten. Diese Trennung vollzog sich in noch höherem Grade, als das ethische Element in die Götter mit eintrat; jene Naturmächte wurden damit nur zu Wohnstätten und Sinnbildern der Götter, wie dies in der Religion der Griechen und Römer am deutlichsten zur Erscheinung kommt.

Während die große Masse der Gläubigen sich an diesen Umwandlungen genügen ließ, ging die Entwickelung in den hervorragenden Geistern des Volkes und insbesondere innerhalb der Priesterkaste noch weiter. Die Abtrennung der Götter von der Natur wurde noch entschiedener und bestimmter vollzogen, und jene Vielheit der Götter zog sich allmählich zu einem allmächtigen und allweisen Gott zusammen. Schon die indischen Religionen der Brahmanen und der Buddhisten zeigen deutlich diesen Fortschritt; aber am vollständigsten vollzog er sich in der jüdischen Religion. Die Gottheit wurde damit zu einem rein geistigen Wesen, welches seine Aehnlichkeit mit dem Menschen soweit, als dem

damaligen Bildungsstand möglich war, zu idealer Vollkommenheit verklärte; sie erhob sich zum allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde und wurde durch ihre Allgegenwart auch der Regierer dieser Welt. Die sittliche Natur dieses Gottes wurde damit die überwiegende; er übte seine Macht nur in dieser Weise, und seine Allwissenheit verschmolz mit diesem sittlichen Elemente zur Allweisheit. Diese Verflüchtigung der sinnlichen Vorstellungen von Gott zu philosophischen Begriffen, wie sie namentlich in der indischen Religion neben einer zügellosen, phantastischen Gestaltung hervortritt, ging indes für die Masse des Volkes zu weit; sie führte dahin, daß sich wieder niedere, dem Menschen näher stehende Untergötter und Engel zwischen den höchsten Gott und den Menschen eindrängten, an welche die Menschen mit ihren Gebeten zunächst sich wendeten, und welchen ein Mittleramt zwischen der Menschheit und dem höchsten Gott übertragen wurde. Auch konnte es nicht fehlen, daß man die strengen Anforderungen der ethischen Religionen an den Menschen zu umgehen suchte. Die große Masse stand den Naturreligionen noch nahe und suchte sich statt jener sittlichen Pflichten durch einen äußeren Dienst in Opfern und Gebeten die Gunst der Götter zu erwerben; ja es bestand innerhalb dieser geistigen Religionen auch eine stete Neigung der Massen, zu dem Polytheismus mit seinen sinnlicheren und greifbareren Gestaltungen zurückzukehren.

Infolgedessen trat in allen Religionen von Zeit zu Zeit ein Rückfall in das Sinnliche und Aeußerliche ein, bis das Uebermaß in dieser Richtung eine Reaktion hervorrief, welche in besonders begabten, aber von mystischen und schwärmerischen Gefühlen erfüllten Geistern, in den Propheten, zur Stiftung einer neuen Religion sich steigerte, wie sie die Geschichte von Buddha, Zoroaster, Moses, Christus und Muhammed berichtet. Es wäre indes irrig, wenn man die von diesen Männern ausgegangenen Umgestaltungen als Schöpfung völlig neuer Religionen auffassen wollte. Der Kampf aller dieser sogenannten Religionsstifter ging nur gegen die Veräußerlichung und die polytheistischen Reste in der bisherigen Religion: dagegen behielten sie das Wesentliche aus der bisherigen Religion ihres Volkes bei, beseitigten nur den eingedrungenen Polytheismus und verlangten statt jenes leeren Formelwesens, zu dem der Kultus und das sittliche Verhalten herabgesunken war, eine Rückkehr zur Verehrung Gottes im Geist und zu einem Leben, das seinen Wert in der sittlichen Gesinnung und nicht in bloß äußerlichen Verrichtungen suchte.

Aus diesen kurzen Andeutungen des thatsächlichen Verlaufs erhellt, daß die Religionen nicht das Werk eines einzelnen Menschen gewesen sind, daß sie vielmehr auf das innigste mit dem jedesmaligen Kulturzustande des Volkes zusammenhingen und insbesondere von dem Grade seines Wissens und seiner Sittlichkeit bedingt waren. Aus diesen Grundlagen gingen sie hervor, und nur die feinere Ausbildung der Lehre und des Kultus ist das Werk einzelner hervorragender Männer aus dem Volke oder der Priesterkaste gewesen. Von diesen Grundlagen aus hat sich zunächst die Naturreligion entwickelt, und diese hat mit dem Fortschritte des Wissens und des Sittlichen sich zur ethischen und demnächst zur geistigen Religion umgestaltet. Der Glaube des Volkes an die Lehre dieser Religionen beruht überall auf einem und demselben Grunde, nämlich auf den Gefühlen der Ehrfurcht vor den erhabenen Mächten, die zunächst in den Mächten der Natur und später in der geistigen Macht der Gemeinschaft der Gläubigen und in der erhabenen Erscheinung einzelner Propheten und Abgesandten Gottes zur Erscheinung kamen. Die Ehrfurcht, welche den einzelnen schwachen Menschen gegenüber dem Auftreten und Wirken dieser erhabenen Mächte erfüllte, ließ ihn mit Bereitwilligkeit das glauben, was ihm von da verkündet wurde. Alle Religionen stellen als Bedingung der Seligkeit den Glauben an die Göttlichkeit ihres Ursprungs voran, und so vereinigen sich alle Gefühle des Menschen, um diesem Glauben die höchste Festigkeit zu geben. Wie der Kultus und das sittliche Element in die Religion sich einfügte, ist bereits angedeutet worden.

Ebenso liegt die Verbindung der Gläubigen zu einer auch äußeren Gemeinschaft so sehr in der menschlichen Natur, daß sie keiner weiteren Ableitung bedarf. Die Hoheit der als Reformatoren auftretenden Propheten und angeblichen Gottesgesandten gestaltete sich sehr bald in dem Glauben der Menge zu einer näheren Verbindung derselben mit Gott. Als Sohn oder Stellvertreter Gottes hatten sie nun ihre Lehre unmittelbar von Gott empfangen, und bei der Bereitwilligkeit der Masse, an sie zu glauben, wurde ihr Wirken sehr bald mit Wundern und Prophezeiungen aller Art ausgestattet. Damit bildete sich der Begriff der Offenbarung, auf welchen sich in dem Glauben des Volkes die Wahrheit der Religionslehren stützte.

So zeigt sich in allen Religionen infolge ihres Ursprungs eine stete, wenn auch leise Bewegung zur Umbildung ihrer Lehre, ihres Kultus und der Gestalt der äußeren Gemeinschaft, eine Bewegung, die je nach dem Ziele, an dem man den Wert der Religion bemißt, bald als eine fortschreitende, bald als eine rückläufige aufgefaßt werden kann. In jeder dieser Religionen findet sich eine Zeit der Jugend und der Blüte, wo sie für ihre Anhänger so sehr das Wesen des menschlichen Daseins ausmachte, daß der Mensch alles Irdische nur auf seinen Gott und eine jenseitige Welt bezog, die allein ihm als die wirkliche Welt galt. In dieser Zeit bildete die Religion den wichtigsten Halt selbst für den Staat und für das sittliche Handeln der Menschen überhaupt; Ordnung, Friede, Gerechtigkeit fanden ihre festeste Grundlage in dem Glauben und in dem Kultus der Gottheit. Je reiner in dem Christentum dieses sittliche und geistige Element der Religion zur Entwickelung kam, um so mehr mußten diese unschätzbaren Wirkungen bei ihr auch für das irdische Leben hervortreten. Viele Jahrhunderte hindurch war so die christliche Religion der feste Pfeiler, auf welchem das Leben der Völker nach allen Richtungen hin ruhte und welcher sie vor einem Versinken in Barbarei selbst in den dunkelsten Zeiten zu schützen vermochte. Aehnliches gilt von

der Blüte des Islam und der indischen und persischen Religion.

c) Der Verfall der Religionen.

Auf diese Zeiten der Macht und Blüte ist nach Ausweis der Geschichte bei jeder Religion eine Zeit des Verfalls gefolgt. Die Gründe dafür liegen in der eigenen Natur aller Religionen. Sie nehmen bei ihrer Entstehung den Inhalt ihrer Lehre aus dem auf, was zu dieser Zeit an Natur- und Menschenkenntnis in dem betreffenden Volke besteht. Es gab in jenen frühesten Zeiten nur ein dürftiges Wissen; dieses wurde in der Lehre der Religion fixiert und in die heiligen Schriften als eine Offenbarung Gottes niedergelegt. Neben dieser so fixierten Lehre der Religion schritt jedoch die Wissenschaft in der Fortentwickelung ihres Inhaltes immer weiter vor und gelangte dadurch allmählich zu Ergebnissen, welche mit jenen Lehren der heiligen Schriften sich nicht mehr vertrugen. Ebenso bildete sich das sittliche Leben des Volkes in fortschreitender Entwickelung fort. Mit der zunehmenden Macht der Menschen über die Natur, mit der steigenden Wohlhabenheit der Nationen und der Sicherheit des Lebens, mit der bestimmteren sittlichen Gestaltung der Familie und der größeren Verbände der Menschen erhielten auch viele Tugenden und Pflichten der Menschen einen veränderten Inhalt. So mußte auch in diesem Gebiete ein Gegensatz zwischen Religion und Leben sich entwickeln. Die sittlichen Vorstellungen jener früheren und roheren Zeiten waren in den heiligen Schriften der Religion und in dem Kultus festgehalten, während in der Nation das Sittliche schon vielfach einen anderen Inhalt gewonnen hatte. Selbst die alten Begriffe von den Gottheiten und die Gestaltung ihres Wesens wollten sich mit der fortgeschrittenen Erkenntnis nicht mehr vertragen.

Dieser Gegensatz, der allmählich auch in das Bewußtsein der Massen eindrang, wurde in den älteren Zeiten wohl durch das Auftreten eines neuen Religionsstifters in der oben an-

gedeuteten Weise gehoben. Noch war die Bildungsstufe, auf der die Masse des Volkes in diesen alten Zeiten stand, derart, daß diese Stifter als Abgesandte Gottes auftreten und Glauben finden konnten. Indem sie die nicht mehr passenden Stücke der alten Religion beseitigten und die Stellung der Gottheit zur Welt nach den vollzogenen Fortschritten der Wissenschaft und der Sittlichkeit modifizierten, entsprachen sie dem Wissen und den Gefühlen ihrer Zeit, und so gelang es ihnen und ihren Jüngern, den Kampf gegen die Anhänger des Alten siegreich durchzuführen und ihrer Lehre allmählich allgemeinen Eingang zu verschaffen. In dieser Weise vermochten noch vor achtzehn Jahrhunderten *Christus* und vor zwölf Jahrhunderten *Muhammed* in Verein mit ihren nächsten Anhängern die Religion ihres Volkes zu verbessern und ihr eine Gestalt zu geben, wodurch sie sich zur allgemeinen Religion für einen ausgedehnteren Kreis von Völkern erheben konnte. Allein schon im Mittelalter waren die Unterlagen für eine solche abermalige Anpassung der Religion an die inzwischen eingetretenen weiteren Fortschritte des Wissens und des sittlichen Empfindens nicht mehr vorhanden.

Luther konnte im Beginn des 16. Jahrhunderts nur noch als ein irdischer Reformator der Kirche, in weit geringerem Maße als Reformator der Glaubenslehre auftreten. Er und die ihm zur Seite stehenden Reformatoren vermochten wohl mit Hilfe der Fürsten die weltliche Macht der katholischen Kirche in den nördlichen Ländern Europas zu brechen: aber die wichtigeren Dogmen der Kirche behielten sie unverändert bei, und wo sie änderten, geschah es nicht immer im Geiste des Fortschritts und nicht in einer Weise, die allgemeine Zustimmung fand. Gerade zu Luthers Zeit brach aber eine große Umgestaltung aller Lebensverhältnisse für die kultivierte Welt an. Die Wissenschaften wurden von dem Geistesdruck der Kirche mehr und mehr frei; die großen Erfindungen und Entdeckungen, welche in jener Zeit sich drängten, setzten die Beobachtung und das induktive Verfahren an die Stelle der Mittel der Scholastik; in den Ver-

fassungen der europäischen Staaten begann eine Umgestaltung, welche allmählich aus dem despotischen Druck zu freieren Verfassungen führte. Alle diese großen Veränderungen konnten nicht spurlos an der Kirche und ihrer Lehre sowohl in den katholischen wie in den protestantischen Ländern vorübergehen. Diese Gegensätze steigerten sich von Generation zu Generation und betrafen ebensowohl die Lehre, wie den Kultus und die Verfassung der Kirche. Noch heute bestehen sie und zwar in höherem Maße als je; näher betrachtet lassen sie sich auf vier Hauptpunkte zurückführen.

Der erste ist der Gegensatz zwischen dem schriftlich *fixierten Inhalte* der Religion und dem Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis und der sittlichen Gestaltung des Lebens. Der Inhalt der Religion gilt als von Gott inspiriert und unumstößlich, und so befindet sich das Wissen und sittliche Leben des Einzelnen in einer steten Kollision mit den Forderungen, welche die kirchliche Lehre an ihn stellt. Daran reiht sich *zweitens* die Kollision der *individuellen Ueberzeugung* des Gläubigen mit dem gemeinsamen Bekenntnis der Kirche. Eine Gemeinde, eine Kirche kann nicht bestehen ohne einen gemeinsamen Inhalt ihres Glaubens und ohne einen gemeinsamen Kultus; diese bilden das Band, welches die Religionsgenossen zusammenhält. Die Kirche verlangt, daß der Einzelne mit voller Ueberzeugung ihrer Lehre zustimme; allein infolge der Fortschritte der Kultur ist dies dem größten Teile der Gemeindemitglieder nicht mehr möglich. Der eine kann dieses, der andere jenes Dogma in seinen Glauben nicht mehr aufnehmen, und so ist jene Gemeinsamkeit des Glaubens und des Kultus tief erschüttert. Dazu kommt *drittens* die Kollision zwischen dem Stande der *Laien* und dem der *Priester*. Aus der Natur der Kirche folgt, daß eine Ordnung in ihr bestehen, daß ein besonderer Stand für die Einheit der Lehre und des Kultus und für die Besorgung der äußeren Angelegenheiten vorhanden sein muß; damit fällt notwendig diesem Stande eine große Macht über die Laien zu, die sich nicht bloß auf die Gewissen der Gläubigen

beschränkt. Anderseits sind nach christlicher Lehre alle Menschen vor Gott gleich, und die fortgeschrittene Bildung macht es auch den Laien möglich, den Inhalt der Lehre aus den heiligen Urkunden zu schöpfen. Endlich ist es viertens die Kollision zwischen Kirche und Staat, die zwar schon im Mittelalter bestanden hat, aber erst mit der Entwickelung der vollen Souveränetät des Staats in den letzten beiden Jahrhunderten zu der Schärfe gelangt ist, welche jeden dauernden Frieden zwischen ihnen unmöglich macht. Die Kirche vertritt die Wahrung der höchsten Güter der Menschheit; sie vermittelt die Verbindung des Menschen mit Gott: sie entscheidet über die Bedingungen seiner Seligkeit im jenseitigen Leben, und es fällt ihr damit unvermeidlich auch die unbeschränkte Regelung des irdischen Lebens zu. Sie kann ihrer Natur nach sich hierin keine Grenze zwischen innerer Gesinnung und äußerem Handeln vom Staate setzen lassen; ihre Gebote durchdringen das ganze Leben des Einzelnen. Umgekehrt kann der Staat keinen seiner Bürger von dem Gehorsam gegen seine Gesetze entbinden und keine Autorität in Bezug auf die Ordnung des äußeren irdischen Lebens seiner Angehörigen über sich anerkennen.

Man hat bisher vergebens versucht, diese Kollisionen zu mildern. Sowohl vonseiten frommer Männer der Wissenschaft wie vonseiten der Kirche und des Staats hat man die verschiedensten Mittel versucht, um einen dauernden Frieden herzustellen; allein die Geschichte lehrt, daß man es stets nur zu Waffenstillständen gebracht hat. Viel weniger drohend für die Religion erscheint hierbei der Kampf zwischen Kirche und Staat. Es handelt sich dabei mehr um die Grenze der Macht zwischen beiden; hier kann ein Schwanken und Nachgeben von der einen oder anderen Seite je nach der jeweiligen Lage der Dinge statthaben, ohne die Existenz des einen oder des anderen Teiles zu gefährden. Weit gefährlicher ist der Gegner, welcher der Religion in der modernen Wissenschaft und zumteil auch in der Philosophie erwachsen ist. Durch die Resultate derselben und noch mehr durch deren

Verbreitung bis tief in die unteren Klassen des Volkes ist gegenwärtig das Fundament aller Religionen, der Glaube, auf das tiefste erschüttert bis in die untersten Schichten der Bevölkerung. Kirche und Theologie haben vergeblich versucht, dieser Unterminierung ihrer Grundlage durch Konzessionen Einhalt zu thun. Man unterschied das weltliche von dem geistlichen Gebiet und gab ersteres der Wissenschaft frei; man unterschied zwischen wesentlichen und unwesentlichen Stücken des Glaubens und wollte nur erstere festgehalten wissen; man ließ allmählich selbst wichtige Dogmen fallen, welche dem Geiste der modernen Wissenschaft und Gesellschaft am meisten widersprachen: allein die unterminierende Arbeit der Wissenschaft hat sich dadurch nicht aufhalten lassen.

Als erste Frucht ihres Kampfes trat schon seit dem 16. und 17. Jahrhundert der Supranaturalismus, der Sozinianismus und Arminianismus auf. Dann folgte der Deismus in England und sein Spiegelbild der Rationalismus in Deutschland. Als dieser die Gemüter zu sehr ausgetrocknet hatte, erhob sich die Gefühlsreligion Schleiermachers, die die Festigkeit der Dogmen nicht weniger erschütterte. Ebenso erhoben sich innerhalb der Philosophie der Pantheismus Schellings und Hegels, der Pessimismus Schopenhauers und seiner Nachfolger; daneben der Materialismus und die Lehren der freien Gemeinden, bis man zuletzt an der äußersten Grenze, dem Atheismus, als dem Nichts des Glaubens, angelangt war. Gleichzeitig mit diesen Angriffen der Wissenschaft verbreitet sich in immer steigendem Maße ein Indifferentismus, der es nicht einmal für nötig hält, die Religion zu bekämpfen, sondern mit völliger Gleichgültigkeit diesen Niedergang der Religion an sich vorüberziehen läßt.

Zu allen Zeiten hat es ähnliche Gegner der Religion gegeben; aber sie blieben vereinzelt und die Kirche behielt infolgedessen genügende Mittel, solche Angriffe unschädlich zu machen und, wenn nötig, solche Gegner selbst mit Gewalt,

durch Einkerkerung und Hinrichtung, zu beseitigen. Aber zu keiner Zeit hat der Unglaube eine solche Ausdehnung gewonnen, wie in der Gegenwart. Und nicht bloß eine große Zahl von Menschen der gebildeten Klasse weist jetzt die meisten Dogmen der Religion zurück, vernachlässigt den Kultus und behandelt die Kirche mit völliger Gleichgültigkeit, sondern dies gilt zu einem großen Teile auch von den mittleren und niederen Klassen und nicht bloß in den Städten, sondern auch auf dem Lande; wie unter anderen die immerhin nicht ganz unbeträchtliche Zahl derer beweist, welche gegenwärtig in Deutschland die kirchliche Einsegnung der Ehe und die Taufe ihrer Kinder unterlassen, nachdem der staatliche Zwang dazu aufgehoben worden ist.

Aehnliche Zustände bestehen auch in dem Glauben und den religiösen Gemeinschaften der europäischen Juden; und wenn in der griechischen Kirche, so wie in den Religionen der Muhammedaner und anderer Orientalen noch nicht eine gleichstarke Zersetzung eingetreten ist, so liegt dies lediglich daran, daß die geschilderten Gegner der Religion, die Wissenschaft, die Selbständigkeit des Individuums und die Souveränetät des Staates, noch nicht zu der Entwickelung und Macht wie bei den kultivierten Nationen Europas gelangt sind. Im Keime bestehen diese Gegner aber auch da; ihre Wirksamkeit ist in der Zersplitterung der Gläubigen in zahlreiche, einander bekämpfende Sekten schon deutlich erkennbar, und mit dem zunehmenden Eindringen europäischer Kultur wird auch in diesen Religionen ein ähnlicher Niedergang eintreten, wie der, den die christliche Religion gegenwärtig im westlichen und mittleren Europa erleidet.

d) Die Zukunft der Religion.

So entsteht die hochwichtige Frage, wohin diese Zersetzung des Glaubens und dieser Kampf gegen die Macht der Kirche, wie er innerhalb der civilisiertesten Nationen der Erde jetzt stattfindet, schließlich führen wird. Man streitet darüber,

ob diesem gegenwärtigen Verfall eine neue Blüte der Religion folgen werde, oder ob die Völker und Staaten auch ohne alle Religion bestehn und Recht und Sitte sich ohne sie werden erhalten können. Ebenso besteht ein heftiger Streit über die Mittel, welche für und gegen dieses Ziel in Anwendung zu bringen seien. Wenn die realistische Philosophie vermag, die Natur der Religion und den Kampf mit ihren Gegnern in voller Unbefangenheit zu beurteilen, so ist sie vielleicht auch am ersten befähigt, auf jene Fragen eine Antwort so weit zu erteilen, als es bei den Schranken der menschlichen Erkenntnis überhaupt möglich ist.

Vonseiten bedeutender Männer ist der Vorschlag gemacht worden, die Philosophie an die Stelle der Religion zu setzen: man meint, sie allein sei bei dem gegenwärtigen Stande der Bildung vermögend, die Erfüllung der Aufgaben zu übernehmen, welche bisher den Religionen und Kirchen obgelegen haben. Schon Pythagoras und Platon haben ähnliche Gedanken gehabt; indes hat Ersterer es nur bis zu einem Geheimbunde seiner Anhänger bringen können, welcher nach wenigen Generationen von der Macht der griechischen Staaten in Unteritalien zertrümmert wurde, und Platons Ideen haben trotz seines Ansehens bei den Herrschern in Sizilien nicht einmal dort zu einer solchen Verwirklichung gelangen können. Buddha hat im Orient seine Reformation der Brahma-Lehre zwar mit vielen philosophischen Begriffen durchsetzt, und man könnte hierin, da an 500 Millionen jetzt seiner Lehre anhängen, einen Triumph der Philosophie über die Religion zu finden geneigt sein. Allein näher betrachtet sind es nicht diese philosophischen Begriffe, sondern ähnliche populäre und sittliche Gedanken, wie sie später von Christus ausgesprochen wurden, welche diese außerordentlichen Erfolge herbeigeführt haben. Auch die Lehre der in Deutschland um die Mitte des 19. Jahrh. aufgetretenen freien Gemeinden hat es mit einer möglichst populären Philosophie an Stelle der Religion versucht; allein die geringen Erfolge, welche trotz der ihnen später gewährten Freiheit erreicht worden

sind, müssen auch hier gegen solche Versuche bedenklich machen. Dazu kommt die Vielheit der einander bekämpfenden Systeme in der Philosophie, so daß, wenn die Philosophie die Religion ersetzen sollte, die bisherigen großen Glaubensgemeinschaften sich in noch viel zahlreichere, einander feindliche Sekten auflösen würden, wie dies mit der Zersplitterung der Kirche in religiöse Sekten in denjenigen Ländern geschehen ist, wo man es mit dem Prinzip der Trennung der Kirche vom Staat versucht hat.

Ebenso unnatürlich erscheint das Mittel, wonach man nicht die Religionen, sondern nur die K i r c h e, oder die äußere, organisierte und mit gewissen Machtmitteln ausgestattete Vereinigung der Glaubensgenossen beseitigen, oder solche Verbindungen wenigstens nicht über den Umfang der einzelnen Stadt- und Dorfgemeinden gestatten will. Die Gleichheit des Glaubens führt mit Notwendigkeit auch zu einer äußeren Verbindung der Gläubigen; in ihr liegt bei den Mitgliedern der Verbindung die Bürgschaft für die Wahrheit ihres Glaubens, für die Erhabenheit seines Inhaltes, für die stärkende Macht des Gottesdienstes und für die Bewahrung der Einheit ihrer Lehre. Es ist unmöglich, einen lebendigen religiösen Glauben auf die häusliche Andacht oder die Verbindung zu kleinen Gemeinden zu beschränken, und die Geschichte bestätigt, daß die von der großen Kirchengemeinschaft sich abtrennenden reformierenden Gemeinden den Kampf selbst gegen ihre stärksten Gegner nicht gescheut und die heftigsten Verfolgungen ertragen haben, nur um die Konstituierung e i n e r organisierten und mit äußeren Machtmitteln ausgestatteten Kirche für sich zu erlangen.

Solchen oberflächlichen Ansichten gegenüber muß die Philosophie vielmehr offen anerkennen, daß dieser Kampf zwischen der Religion und ihren Gegnern auf beiden Seiten seinen letzten Grund in der unveränderlichen zwiespältigen Natur der menschlichen Seele hat. Die Religionen sind aus Gefühlen der edelsten Art, aus der Ehrfurcht vor erhabenen und sittlichen Mächten, hervorgegangen und besitzen an diesen

ihren festesten Halt. Ebenso haben auch ihre Gegner, die Wissenschaft, die Selbständigkeit der Individuen und die Souveränetät des Staats, in den edelsten Trieben des menschlichen Geistes ihre Grundlage und entnehmen aus diesen Quellen ihre unzerstörbare Macht. Es ist deshalb vergeblich, aus Gründen der Moral und des Rechts hier für die eine oder die andere Seite Partei zu ergreifen. Staat und Kirche sind beides Autoritäten; beide sind zwar Quellen der Sitte und des Rechts, aber beide stehn als solche nicht unter, sondern über dem Recht. Ebenso haben Wissen und Glauben beide ihre Grundlage in der Natur des menschlichen Geistes; beide können die gleiche Stärke der Ueberzeugung von der Wahrheit ihres Inhaltes durch ihre Mittel herbeiführen, und beide sind bei der völligen Verschiedenheit dieser Mittel gleich unfähig, einander zu widerlegen.

Für die Philosophie gilt deshalb der Kampf der Religion mit ihren Gegnern als durch die Natur der menschlichen Seele unvermeidlich gegeben. Die Religion konnte, der Natur ihrer Quelle gemäß, sich früher erheben und zu einer reichen Entwickelung gelangen, als die Wissenschaft und das Freiheitsgefühl der Individuen; aber allmählich haben diese Gegner den Vorsprung eingeholt und selbst die Macht des Staates mehr und mehr ihrem Willen dienstbar gemacht. Damit ist in den Kulturländern ein Zustand herbeigeführt worden, welcher viele bange Gemüter den völligen Untergang der Religion als das unvermeidliche Ende dieses Kampfes befürchten läßt, während die Gegner solches Ende als den Beginn einer neuen Aera höherer Freiheit und ungehemmter Entwickelung schon jetzt freudig begrüßen.

Die Philosophie kann weder die Sorgen jener, noch die Hoffnungen dieser teilen. Es ist richtig, daß es der Wissenschaft und ihrer populären Darstellungsweise gelungen ist, den Glauben durch alle Schichten der Gesellschaft tief zu erschüttern; allein der Wissenschaft wird stets ein großes Gebiet unerreichbar bleiben, über welches jeder sinnige Mensch

einen Aufschluß verlangt, ein Gebiet, in welches nur eine andere Weise des Wissens einführt und wo die edelsten Gefühle des gesitteten Menschen erst ihre volle Befriedigung erwarten. Es ist das positive Unendliche in allen Richtungen, nach welchem das Wissen und das Gemüt verlangt und welches die Wissenschaft, je strenger sie sich an ihre Fundamente hält, um so weniger zu bieten vermag. Es kann viel Unklarheit in diesem Verlangen enthalten sein, allein es besteht in der Brust des Menschen, und selbst bei den Männern auf der Höhe der Wissenschaft macht es früh oder spät mit intensiver Gewalt sich geltend. Hier ist es, wo die Religion dem Menschen die Hand reicht und mit ihren Offenbarungen ihm Trost bietet. Es mag sein, daß ihre Lehre sich aus einem dichterischen Denken herausgebildet hat und daß die strenge Wissenschaft ihr keine Wahrheit zusprechen kann; allein da sie selbst dieses tiefe Verlangen nicht befriedigen kann, so läßt das Herz sich durch ihre Beweise nicht irren. Es nimmt die Lehre der Religion für eine Wahrheit, die ihm dadurch nicht erschüttert werden kann, daß der menschliche Verstand die Natur dieser Wahrheit nicht erfassen und deshalb auch nicht anerkennen kann. Dies ist die eine Seite der Religion: von hier aus erstrecken ihre Wurzeln sich tief in das Gemüt, und aller Verstand vermag sie nicht zu vertilgen.

Die andere starke Seite der Religion liegt in ihrer Bedeutung für den Bestand der sittlichen Welt, für Recht und Sitte innerhalb der menschlichen Gesellschaft. Die Geschichte lehrt es auf allen Seiten, und selbst die Gegner müssen es anerkennen, daß die Religionen seit den frühesten Zeiten die stärksten Pfeiler für das sittliche Leben der Völker gewesen sind. Wenn das Sittliche aus den Geboten erhabener Autoritäten für den Menschen hervorgeht, wenn seine Macht über die Leidenschaften mit der Hoheit dieser Autoritäten steigt, so liegt es klar zutage, daß die Gebote eines allmächtigen und allwissenden Gottes, versinnbildlicht in einem feierlichen Kultus, und in ihrer unverbrüchlichen Heiligkeit von allen Gläubigen anerkannt, den Pflichtgeboten und den sittlichen

Gestaltungen des Lebens die höchste Wirksamkeit verleihen müssen und daß weder die Autorität des Staates noch die des Fürsten jene Autorität Gottes in gleichem Maße ersetzen können. Nur die Religion erfaßt den Menschen in der Tiefe seines Innern und läßt sein Handeln als ein sittliches aus seiner Gesinnung hervorgehen. Der Staat kann sie in diesem wichtigen Punkte nie ersetzen; seine Mittel beschränken sich wesentlich auf äußere Strafe und Lohn und eine äußere Aufsicht, wobei er selbst die innere Gesinnung freigiebt. So bleibt das von ihm geforderte Handeln bei den meisten Menschen und gerade bei den untersten Klassen ein äußerliches, das nur durch Furcht und Strafe notdürftig in den Schranken des Gesetzes gehalten wird.

Ebensowenig vermag die Wissenschaft diesen Einfluß der Religion auf das sittliche Leben zu ersetzen. Den meisten Menschen, insbesondere denen aus den unteren und mittleren Klassen, macht die Arbeit für den täglichen Lebensunterhalt jedes tiefere Eindringen in die Wissenschaften unmöglich: alles Wissen bleibt bei ihnen Stückwerk, welches als solches das Verständnis für die großen Institutionen, welche die sittliche Welt in ihren Fugen halten, eher erschwert als erleichtert und welches nur zu leicht als ein bloßes Halbwissen zu einem Hochmut führt, der die Achtung vor den Autoritäten untergräbt und durch ein stetes kritisierendes und zersetzendes Denken allem Positiven sich feindlich erweist. Der altrömische Senat sah sich durch solche Erwägungen veranlaßt, die griechischen Philosophen — es war noch in den Zeiten der Republik — aus Rom zu verweisen. Je mehr die Macht des Staates durch die konstitutionellen und republikanischen Formen von den Fürsten auf das Volk übergeht, desto mehr muß dieses kritisierende, sich selbst überschätzende Halbwissen seine zerstörenden Wirkungen äußern. Die Geschichte Frankreichs, Spaniens und vor allem der Verlauf der inneren Entwickelung in den Vereinigten Staaten von Nordamerika geben in dieser Beziehung ein belehrendes und abschreckendes Beispiel.

So erklärt es sich, daß Staaten, welche von diesen Zuständen bedroht sind, die Hilfe wieder bei der Kirche suchen. Es ist eine fast komische Verblendung, in welcher die liberalen Parteien diese Richtung auf Intriguen und geheime Künste der Priester zurückführen möchten. Seit länger als einem Jahrhundert dauert in den Staaten der Kulturwelt der Kampf der Wissenschaft und der Freiheit des Individuums gegen die Religion; wie könnte diese und ihre Verkörperung, die Kirche, sich gegen so machtvolle Gegner durch solche kleinliche Mittel erhalten, wenn nicht das tiefe Gefühl ihrer Unentbehrlichkeit in allen denen bestände, welche täglich erfahren, daß Freiheit nicht ohne Ordnung, nicht ohne Gehorsam und Unterordnung bestehen kann, und daß diese unentbehrlichen Bedingungen für den Bestand großer Gemeinschaften der Menschen in der Religion und der Kirche ihre festeste Stütze besitzen! Die liberalen Parteien schreien über Verrat, wenn die leitenden Staatsmänner z. B. in Frankreich die katholische Kirche nicht zu einer machtlosen Institution herabdrücken wollen. Diesen Regierungsmännern selbst fehlt vielleicht der kirchliche Glaube; allein dessenungeachtet erkennen sie, daß der Staat einer machtvollen Kirche nicht entbehren kann. Das gleiche Gefühl durchdringt instinktiv alle Gesellschaftsklassen, welche, sei es durch großen Grundbesitz oder durch Großindustrie und Großhandel, auf Treue und Gehorsam ihrer Gehilfen und Untergebenen angewiesen sind. Selbst die, welche für die möglichste Freiheit des Individuums schwärmen, sollten sich sagen, daß die von ihnen gepriesene Omnipotenz des Staates für diese Freiheit Gefahren in sich birgt, welche durch republikanische und konstitutionelle Formen und durch Selbstverwaltung nicht beseitigt werden können. Gerade die politischen Parteien, welche durch diese Verfassungen erst hervorgerufen werden, sind am ersten bereit, die persönliche Freiheit rücksichtslos zu beschränken; auch dies lehrt zur Genüge das Beispiel der amerikanischen Freistaaten.

In der Kirche ist dagegen innerhalb der menschlichen Gesellschaft eine Macht begründet, welche dadurch, daß sie sich

dem Staate nicht ganz unterwerfen kann, eine Art von Gegengewicht gegen ihn bildet, welches der Freiheit der Individuen eine Bürgschaft bietet, die durch keine politische Institution ersetzt werden kann. Nur die Gespenster und Schreckbilder, welche man aus alten Zeiten in Bezug auf den Mißbrauch der kirchlichen Gewalt hervorgeholt hat, haben hier die öffentliche Meinung irregeführt; allein man sollte bedenken, daß das Register der Sünden des Staates aus jenen Zeiten vielleicht noch länger ist. An jede große Institution hängen sich die Leidenschaften der Menschen und führen zu einzelnen Mißbräuchen; dies trifft aber nicht das Wesen solcher Institutionen, und es ist nur eine Täuschung, wenn man über solche hervortretende Ausschreitungen das unzählige Gute übersieht, das oft im Stillen und unbemerkt, aber in unerschöpflicher Fülle aus ihnen trotz jener Ausschreitungen hervorgeht. Diese Ausschreitungen waren überdem in jenen Zeiten nur möglich, weil Wissenschaft und Staat noch zu schwach waren, um der Kirche das Gleichgewicht zu halten. Jetzt, wo sie zur völligen Höhe ihrer Macht gelangt sind, liegt schon darin eine Gewähr, daß auch eine mächtige Kirche neben ihnen einen maßvolleren Gebrauch von ihren Mitteln zu machen gezwungen ist.

Indem so die Religion und die Kirche sowohl dem Einzelnen für die tiefsten Anforderungen seines Gemüts, wie den großen Gemeinschaften für den Bestand von Recht, Sitte und persönlicher Freiheit unentbehrlich sind, und indem ihre Gegner nach ihrer Natur und nach den Lehren der Geschichte nicht imstande sind, diese segensvolle Wirksamkeit der Religionen zu ersetzen, ergiebt sich für den unbefangenen Beobachter als Ergebnis, daß keine der beiden einander bekämpfenden Mächte einen vollen und dauernden Sieg über die andere erlangen wird. Selbst wenn die Wissenschaft und der Staat für eine kurze Zeit einen vollen Sieg über Religion und Kirche erreicht haben sollten, wird die daraus hervorgehende Zerrüttung der Gesellschaft und die Leere in den Gemütern der Menschen von selbst Religion und Kirche wieder in die ihnen gebührende Stellung zurückführen, und ander-

seits sind jetzt die Gegner des Glaubens zu mächtig, um nicht, wenn die Kirche ihre Gewalt zu hoch schrauben wollte, sie in jene Grenzen zurückführen zu können, wo das Gleichgewicht der weltlichen und der kirchlichen Macht der menschlichen Gesellschaft die sicherste Gewähr sowohl für ihre Freiheit wie für die Ordnung und den Gehorsam bietet, ohne welche die Gesellschaft nicht bestehen kann.

Der Kampf beider Mächte wird deshalb fortwähren. Er ist in dem Wesen der menschlichen Seele begründet; keine Institution kann ihn beseitigen. Je nach den Zufälligkeiten, die in der Geschichte beiherspielen, wird bald diese, bald jene Seite die höhere Machtstellung einnehmen; aber keine wird imstande sein, die andere ganz zu vernichten; jede Niederlage des einen Teils wird sich sofort zu dem Beginn eines Sieges über den andern Teil umwandeln. Wenn Stillstand und Ruhe überhaupt dem Wesen des menschlichen Geistes widerspricht, so offenbart sich dieses sein Wesen auch in diesem wechselvollen, aber nie endenden Kampfe zwischen Mächten, die in der eigenen zwiespältigen Natur der menschlichen Seele ihren Ursprung und deshalb auch die Bürgschaft ihrer ewigen Existenz besitzen.

Druck von J. J. Weber in Leipzig.

Baustile, oder Lehre der architektonischen Stilarten von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart von Dr. Ed. Freiherrn von Sacken. Zwölfte Auflage. Mit 103 Abbildungen. 1896. 2 Mark.
Beleuchtung s. Heizung.
Bergbaukunde. Von G. Köhler. Mit 217 Abbildungen. 1891. 4 Mark.
Bergsteigen. — Katechismus für Bergsteiger, Gebirgstouristen und Alpenreisende von Julius Meurer. Mit 22 Abbildungen. 1892. 3 Mark.
Bewegungsspiele für die deutsche Jugend. Von J. C. Lion und J. H. Wortmann. Mit 29 Abbildungen. 1891. 2 Mark.
Bibliothekslehre mit bibliographischen und erläuternden Anmerkungen. Neubearbeitung von Dr. Julius Petzholdts Katechismus der Bibliothekenlehre von Dr. Arnim Gräsel. Mit 33 Abbildungen und 11 Schrifttafeln. 1890. 4 Mark 50 Pf.
Bienenkunde und Bienenzucht. Von G. Kirsten. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage, herausgegeben von J. Kirsten. Mit 51 Abbildungen. 1887. 2 Mark.
Bildhauerei für den kunstliebenden Laien. Von Rudolf Maison. Mit 63 Abbildungen. 1894. 3 Mark.
Bleicherei s. Wäscherei &c.
Blumenzucht s. Ziergärtnerei.
Börsen- und Bankwesen. Auf Grund der Bestimmungen des neuen Börsen- und Depotgesetzes bearbeitet von Georg Schweitzer. 1897. 2 Mark 50 Pf.
Botanik, allgemeine. Von Prof. Dr. Ernst Hallier. Mit 95 Abbildungen. 1879. 2 Mark 50 Pf.
Botanik, landwirtschaftliche. Von Karl Müller. Zweite Auflage, vollständig umgearbeitet von R. Herrmann. Mit 4 Tafeln und 48 Abbildungen. 1876. 2 Mark.
Briefmarkenkunde und Briefmarkensammelwesen. Von V. Suppantschitsch. Mit 1 Porträt und 7 Textabbildungen. 1895. 3 Mark.
Buchdruckerkunst. Von A. Waldow. Sechste, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 43 Abbildungen und Tafeln. 1894. 2 Mark 50 Pf.
Buchführung, kaufmännische. Von Oskar Klemich. Fünfte, durchgesehene Auflage. Mit 7 Abbildungen und 3 Wechselformularen. 1895. 2 Mark 50 Pf.
Buchführung, landwirtschaftliche. Von Prof. Dr. K. Birnbaum. 1879. 2 Mark.
Chemie. Von Prof. Dr. H. Hirzel. Siebente, vermehrte Auflage. Mit 35 Abbildungen. 1894. 4 Mark.
Chemikalienkunde. Eine kurze Beschreibung der wichtigsten Chemikalien des Handels. Von Dr. G. Heppe. 1880. 2 Mark.
Chronologie. Mit Beschreibung von 33 Kalendern verschiedener Völker und Zeiten von Dr. Adolf Drechsler. Dritte, verbesserte und sehr vermehrte Auflage. 1881. 1 Mark 50 Pf.
Correspondance commerciale par J. Forest. D'après l'ouvrage de même nom en langue allemande par C. F. Findeisen. 1895. 3 Mark 50 Pf.
Dampfkessel, Dampfmaschinen und andere Wärmemotoren. Ein Lehr- und Nachschlagebuch für Praktiker, Techniker und Industrielle von Th. Schwartze. Sechste, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 268 Abbildungen und 13 Tafeln. 1897. 4 Mark 50 Pf.
Darwinismus. Von Dr. Otto Zacharias. Mit dem Porträt Darwins, 30 Abbildungen und 1 Tafel. 1892. 2 Mark 50 Pf.
Differential- und Integralrechnung. Von Franz Bendt. Mit 39 Figuren. 1896. 3 Mark.
Drainierung und Entwässerung des Bodens. Von Dr. William Löbe. Dritte, gänzlich umgearbeitete Auflage. Mit 92 Abbildungen. 1881. 2 Mark.
Dramaturgie. Von Robert Prölß. 1877. 3 Mark.
Droguenkunde. Von Dr. G. Heppe. Mit 30 Abbildungen. 1879. 2 Mark 50 Pf.
Einjährig-Freiwillige. — Der Weg zum Einjährig-Freiwilligen und zum Offizier des Beurlaubtenstandes in Armee und Marine. Von Oberstleutnant z. D. Exner. 1891. 2 Mark.

Eissegeln und Eisspiele s. Wintersport.
Elektrotechnik. Ein Lehrbuch für Praktiker, Techniker und Industrielle von Th. Schwartze. Sechste, vollständig umgearbeitete Auflage. Mit 256 Abbildungen. 1896. 4 Mark 50 Pf.
Entwässerung s. Drainierung.
Ethik s. Sittenlehre.
Familienhäuser s. Villen.
Färberei und Zeugdruck. Von Dr. Hermann Grothe. Zweite, vollständig neu bearbeitete Auflage. Mit 78 Abbildungen. 1885. 2 Mark 50 Pf.
Farbwarenkunde. Von Dr. G. Heppe. 1881. 2 Mark.
Feldmeßkunst. Von Dr. C. Pietsch. Fünfte, vollständig umgearbeitete Auflage. Mit 75 Abbildungen. 1891. 1 Mark 50 Pf.
Feuerwerkerei s. Lustfeuerwerkerei.
Finanzwissenschaft. Von Alois Bischof. Fünfte, verbesserte Auflage. 1890. 1 Mark 50 Pf.
Fischzucht, künstliche, und Teichwirtschaft. Wirtschaftslehre der zahmen Fischerei von E. A. Schroeder. Mit 52 Abbildungen. 1889. 2 Mark 50 Pf.
Flachsbau und Flachsbereitung. Von K. Sontag. Mit 12 Abbildungen. 1872. 1 Mark 50 Pf.
Fleischbeschau s. Trichinenschau.
Flöte und Flötenspiel. Ein Lehrbuch für Flötenbläser von Maximilian Schwedler. Mit 22 Abbildungen und vielen Notenbeispielen. 1897. 2 Mark 50 Pf.
Forstbotanik. Von H. Fischbach. Fünfte, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 79 Abbildungen. 1894. 2 Mark 50 Pf.
Freimaurerei. Von Dr. Willem Smitt. 1891. 2 Mark.
Galvanoplastik und Galvanostegie. Ein Handbuch für das Selbststudium und den Gebrauch in der Werkstatt von G. Seelhorst. Dritte, durchgesehene und vermehrte Auflage von Dr. G. Langbein. Mit 43 Abbildungen. 1888. 2 Mark.
Gartenbau s. Nutz-, Zier-, Zimmergärtnerei, und Rosenzucht.
Gebärdensprache s. Mimik.
Gedächtniskunst oder Mnemotechnik. Von Hermann Kothe. Siebente, verbesserte und vermehrte Auflage, bearbeitet von Dr. G. Pietsch. 1893. 1 Mark 50 Pf.
Geflügelzucht. Ein Merkbüchlein für Liebhaber, Züchter und Aussteller schönen Rassegeflügels von Bruno Dürigen. Mit 40 Abbildungen und 7 Tafeln. 1890. 4 Mark.
Gemäldekunde. Von Dr. Th. v. Frimmel. Mit 28 Abbildungen. 1894. 3 Mark 50 Pf.
Gemüsebau s. Nutzgärtnerei.
Geographie. Vierte Auflage, gänzlich umgearbeitet von Karl Arenz. Mit 57 Karten und Ansichten. 1884. 2 Mark 40 Pf.
Geographie, mathematische. Zweite Auflage, umgearbeitet und verbessert von Dr. Hermann J. Klein. Mit 113 Abbildungen. 1894. 2 Mark 50 Pf.
Geologie. Von Dr. Hippolyt Haas. Fünfte, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 149 Abbildungen, einer Tafel und einer Tabelle. 1893. 3 Mark.
Geometrie, analytische. Von Dr. Max Friedrich. Mit 56 Abbildungen. 1884. 2 Mark 40 Pf.
Geometrie, ebene und räumliche. Von Prof. Dr. K. Ed. Zetzsche. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 223 Abbildungen und 2 Tabellen. 1892. 3 Mark.
Gesangskunst. Von F. Sieber. Fünfte, verbesserte Auflage. Mit vielen Notenbeispielen. 1894. 2 Mark 50 Pf.
Geschichte, allgemeine, s. Weltgeschichte.

Geschichte, deutsche. Von Wilhelm Kentzler. 1879. Kartoniert 2 Mark 50 Pf.

Gesetzbuch, bürgerliches, nebst Einführungsgesetz und Sachregister. 1896. 2 Mark 50 Pf.

Gesetzgebung des Deutschen Reiches s. Reich, das Deutsche.

Gesundheitslehre, naturgemäße, auf physiologischer Grundlage. Siebzehn Vorträge von Dr. Fr. Scholz. Mit 7 Abbildungen. 1884. 3 Mark 50 Pf.
(Unter gleichem Titel auch Band 20 von Webers Illustr. Gesundheitsbüchern.)

Girowesen. Von Karl Berger. Mit 21 Formularen. 1881. 2 Mark.

Glasmalerei s. Porzellanmalerei.

Handelsmarine, deutsche. Von R. Dittmer. Mit 66 Abbildungen. 1892. 3 Mark 50 Pf.

Handelsrecht, deutsches, nach dem Allgemeinen Deutschen Handelsgesetzbuche von Robert Fischer. Dritte, umgearbeitete Auflage. 1885. 1 Mark 50 Pf.

Handelswissenschaft. Von K. Arenz. Sechste, verbesserte und vermehrte Auflage, bearbeitet von Gust. Rothbaum und Ed. Deimel. 1890. 2 Mark.

Heerwesen, deutsches. Zweite Auflage, vollständig neu bearbeitet von Moritz Exner. Mit 7 Abbildungen. 1896. 3 Mark.

Heizung, Beleuchtung und Ventilation. Von Th. Schwartze. Mit 159 Abbildungen. 1884. 3 Mark.

Heraldik. Grundzüge der Wappenkunde von Dr. Ed. Freih. v. Sacken. Fünfte, verbesserte Auflage. Mit 215 Abbildungen. 1893. 2 Mark.

Hufbeschlag. Zum Selbstunterricht für Jedermann. Von E. Th. Walther. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 67 Abbildungen. 1889. 1 Mark 50 Pf.

Hunderassen. Von Franz Krichler. Mit 42 Abbildungen. 1892. 3 Mark.

Hüttenkunde, allgemeine. Von Dr. E. F. Dürre. Mit 209 Abbildungen. 1877. 4 Mark 50 Pf.

Jagdkunde. — Katechismus für Jäger und Jagdfreunde von Franz Krichler. Mit 33 Abbildungen. 1891. 2 Mark 50 Pf.

Kalenderkunde. Belehrungen über Zeitrechnung, Kalenderwesen und Feste von O. Freih. von Reinsberg-Düringsfeld. Mit 2 Tafeln. 1876. 1 Mark 50 Pf.

Kellerwirtschaft s. Weinbau.

Kindergärtnerei, praktische. Von Fr. Seidel. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 35 Abbildungen. 1887. 1 Mark 50 Pf.

Kirchengeschichte. Von Friedr. Kirchner. 1880. 2 Mark 50 Pf.

Klavierspiel. Von Fr. Taylor. Deutsche Ausgabe von Math. Stegmayer. Zweite, verbesserte Auflage. Mit vielen Notenbeispielen. 1893. 2 Mark.

Knabenhandarbeit. Ein Handbuch des erziehlichen Arbeitsunterrichts von Dr. Woldemar Götze. Mit 69 Abbildungen. 1892. 3 Mark.

Kompositionslehre. Von J. C. Lobe. Sechste Auflage. Mit vielen Musikbeispielen. 1895. 2 Mark.

Korrespondenz, kaufmännische, in deutscher Sprache. Von C. F. Findeisen. Vierte, vermehrte Auflage, bearbeitet von Franz Hahn. 1896. 2 Mark 50 Pf.
——— ——— in französischer Sprache s. Correspondance commerciale.

Kostümkunde. Von Wolfg. Quincke. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Mit 459 Kostümfiguren in 152 Abbildungen. 1896. 4 Mark 50 Pf.

Kriegsmarine, deutsche. Von R. Dittmer. Mit 126 Abbildungen. 1890. 3 Mark.

Kulturgeschichte. Von J. J. Honegger. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. 1889. 2 Mark.

Kunstgeschichte. Von Bruno Bucher. Vierte, verbesserte Auflage. Mit 276 Abbildungen. 1895. 4 Mark.

Liebhaberkünste. Von Wanda Friedrich. Mit 250 Abbildungen. 1896. 2 Mark 50 Pf.

Litteraturgeschichte, allgemeine. Von Dr. Ad. Stern. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. 1892. 3 Mark.

Litteraturgeschichte, deutsche. Von Dr. Paul Möbius. Siebente, verbesserte Auflage von Dr. Gotthold Klee. 1896. 2 Mark.

Logarithmen. Von Max Meyer. Mit 3 Tafeln und 7 Abbildungen. 1880. 2 Mark.

Logik. Von Friedr. Kirchner. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 36 Abbildungen. 1890. 2 Mark 50 Pf.

Lustfeuerwerkerei. Kurzer Lehrgang für die gründliche Ausbildung in allen Teilen der Pyrotechnik von C. A. von Nida. Mit 124 Abbildungen. 1883. 2 Mark.

Malerei. Von Karl Raupp. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 50 Abbildungen und 4 Tafeln. 1894. 3 Mark.

Marine s. Handels- bez. Kriegsmarine.

Markscheidekunst. Von O. Brathuhn. Mit 174 Abbildungen. 1892. 3 Mark.

Mechanik. Von Ph. Huber. Fünfte, wesentlich vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 207 Abbildungen. 1892. 3 Mark.

Meteorologie. Von Prof. Dr. W. J. van Bebber. Dritte, gänzlich umgearbeitete Auflage. Mit 63 Abbildungen. 1893. 3 Mark.

Mikroskopie. Von Prof. Carl Chun. Mit 97 Abbildungen. 1885. 2 Mark.

Milchwirtschaft. Von Dr. Eugen Werner. Mit 23 Abbildungen. 1884. 3 Mark.

Mimik und Gebärdensprache. Von Karl Skraup. Mit 60 Abbildungen. 1892. 3 Mark 50 Pf.

Mineralogie. Von Dr. Eugen Hussak. Fünfte, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 154 Abbildungen. 1896. 2 Mark 50 Pf.

Münzkunde. Von H. Dannenberg. Mit 11 Tafeln Abbildungen. 1891. 4 Mark.

Musik. Von J. C. Lobe. Sechsundzwanzigste Auflage. 1896. 1 Mark 50 Pf.

Musikgeschichte. Von R. Musiol. Mit 15 Abbildungen und 34 Notenbeispielen. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. 1888. 2 Mark 50 Pf

Musikinstrumente. Von Richard Hofmann. Fünfte, vollständig neu bearbeitete Auflage. Mit 189 Abbildungen. 1890. 4 Mark.

Mythologie. Von Dr. E. Kroker. Mit 73 Abbildungen. 1891. 4 Mark.

Naturlehre. Erklärung der wichtigsten physikalischen, meteorologischen und chemischen Erscheinungen des täglichen Lebens von Dr. C. E. Brewer. Vierte, umgearbeitete Auflage. Mit 53 Abbildungen. 1893. 3 Mark.

Nivellierkunst. Von Prof. Dr. C. Pietsch. Vierte, umgearbeitete Auflage. Mit 61 Abbildungen. 1895. 2 Mark.

Numismatik s. Münzkunde.

Nutzgärtnerei. Grundzüge des Gemüse- und Obstbaues von Hermann Jäger. Fünfte, vermehrte und verbesserte Auflage, nach den neuesten Erfahrungen und Fortschritten umgearbeitet von J. Wesselhöft. Mit 63 Abbildungen. 1893. 2 Mark 50 Pf.

Obstbau s. Nutzgärtnerei.

Orden s. Ritter- und Verdienstorden.

Orgel. Erklärung ihrer Struktur, besonders in Beziehung auf technische Behandlung beim Spiel von E. F. Richter. Vierte, verbesserte und vermehrte Auflage, bearbeitet von Hans Menzel. Mit 25 Abbildungen. 1896. 3 Mark.

Ornamentik. Leitfaden über die Geschichte, Entwickelung und die charakteristischen Formen der Verzierungsstile aller Zeiten von F. Kanitz. Fünfte, verbesserte Auflage. Mit 131 Abbildungen. 1896. 2 Mark.

Pädagogik. Von Lic. Dr. Fr. Kirchner. 1890. 2 Mark.

Paläographie s. Urkundenlehre.
Paläontologie s. Versteinerungskunde.
Perspektive, angewandte. Nebst Erläuterungen über Schattenkonstruktion und Spiegelbilder. Von Max Kleiber. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 145 in den Text gedruckten und 7 Tafeln Abbildungen. 1896. 3 Mark.
Petrefaktenkunde s. Versteinerungskunde.
Petrographie. Lehre von der Beschaffenheit, Lagerung und Bildungsweise der Gesteine von Dr. J. Blaas. Mit 40 Abbildungen. 1882. 2 Mark.
Philosophie. Von J. H. v. Kirchmann. Vierte, durchgesehene Auflage. 1897. 3 Mark.
Philosophie, Geschichte der, von Thales bis zur Gegenwart. Von Lic. Dr. Fr. Kirchner. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. 1896. 4 Mark.
Photographie. Anleitung zur Erzeugung photographischer Bilder von Dr. J. Schnauß. Fünfte, verbesserte Auflage. Mit 40 Abbildungen. 1895. 2 Mark 50 Pf.
Phrenologie. Von Dr. G. Scheve. Achte Auflage. Mit Titelbild und 18 Abbildungen. 1896. 2 Mark.
Physik. Von Dr. J. Kollert. Fünfte, verbesserte und vermehrte Auflage. Mit 273 Abbildungen. 1895. 4 Mark 50 Pf.
Poetik, deutsche. Von Dr. J. Minckwitz. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. 1877. 1 Mark 80 Pf.
Porzellan- und Glasmalerei. Von Robert Ulke. Mit 77 Abbildungen. 1894. 3 Mark.
Projektionslehre. Mit einem Anhange, enthaltend die Elemente der Perspektive. Von Julius Hoch. Mit 100 Abbildungen. 1891. 2 Mark.
Psychologie. Von Fr. Kirchner. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. 1896. 3 Mark.
Pyrotechnik s. Lustfeuerwerkerei.
Raumberechnung. Anleitung zur Größenbestimmung von Flächen und Körpern jeder Art von Dr. C. Pietsch. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 55 Abbildungen. 1888. 1 Mark 80 Pf.
Rebenkultur s. Weinbau.
Rechenkunst s. Arithmetik.
Rechtschreibung, neue deutsche. Von Dr. G. A. Saalfeld. 1895. 3 Mark 50 Pf.
Redekunst. Anleitung zum mündlichen Vortrage von Roderich Benedix. Fünfte Auflage. 1896. 1 Mark 50 Pf.
Registratur- und Archivkunde. Handbuch für das Registratur- und Archivwesen bei den Reichs-, Staats-, Hof-, Kirchen-, Schul- und Gemeindebehörden, den Rechtsanwälten &c., sowie bei den Staatsarchiven von Georg Holtzinger. Mit Beiträgen von Dr. Friedr. Leist. 1883. 3 Mark.
Reich, das deutsche. Ein Unterrichtsbuch in den Grundsätzen des deutschen Staatsrechts, der Verfassung und Gesetzgebung des Deutschen Reiches von Dr. Wilh. Zeller. Zweite vielfach umgearbeitete und erweiterte Auflage. 1880. 3 Mark.
Reinigung s. Wäscherei.
Ritter- und Verdienstorden aller Kulturstaaten der Welt innerhalb des 19. Jahrhunderts. Auf Grund amtlicher und anderer zuverlässiger Quellen zusammengestellt von Maximilian Gritzner. Mit 760 Abbildungen. 1893. 9 Mark, in Pergament-Einband 12 Mark.
Rosenzucht. Vollständige Anleitung über Zucht, Behandlung und Verwendung der Rosen im Lande und in Töpfen von Hermann Jäger. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage, bearbeitet von P. Lambert. Mit 70 Abbildungen. 1893. 2 Mark 50 Pf.

Schachspielkunst. Von K. J. S. Portius. Elfte Auflage. 1895. 2 Mark.
Schlitten- und Schlittschuhsport s. Wintersport.
Schneeschuhsport s. Wintersport.
Schreibunterricht. Dritte Auflage, neu bearbeitet von Georg Funk. Mit 82 Figuren. 1893. 1 Mark 50 Pf.
Schwimmkunst. Von Martin Schwägerl. Zweite Auflage. Mit 111 Abbildungen. 1897. 2 Mark.
Sittenlehre. Von Lic. Dr. Friedrich Kirchner. 1881. 2 Mark 50 Pf.
Sozialismus, moderner. Von Max Haushofer. 1896. 3 Mark.
Sphragistik s. Urkundenlehre.
Spinnerei, Weberei und Appretur. Lehre von der mechanischen Verarbeitung der Gespinstfasern. Dritte, bedeutend vermehrte Auflage, bearbeitet von Dr. A. Ganswindt. Mit 196 Abbildungen. 1890. 4 Mark.
Sprachlehre, deutsche. Von Dr. Konrad Michelsen. Dritte Auflage, herausgegeben von Eduard Michelsen. 1878. 2 Mark 50 Pf.
Staatsrecht s. Reich, das Deutsche.
Stenographie. Ein Leitfaden für Lehrer und Lernende der Stenographie im allgemeinen und des Systems von Gabelsberger im besonderen von Prof. H. Krieg. Zweite, vermehrte Auflage. 1888. 2 Mark 50 Pf.
Stilarten s. Baustile.
Stilistik. Eine Anweisung zur Ausarbeitung schriftlicher Aufsätze von Dr. Konrad Michelsen. Zweite, durchgesehene Auflage, herausgegeben von Ed. Michelsen. 1889. 2 Mark.
Tanzkunst. Ein Leitfaden für Lehrer und Lernende nebst einem Anhang über Choreographie von Bernhard Klemm. Sechste, verbesserte und vermehrte Auflage. Mit 82 Abbildungen. 1894. 2 Mark 50 Pf.
Technologie, mechanische. Von A. v. Ihering. Mit 163 Abbildungen. 1888. 4 Mark.
Teichwirtschaft s. Fischzucht.
Telegraphie, elektrische. Von Prof. Dr. K. Ed. Zetzsche. Sechste, völlig umgearbeitete Auflage. Mit 315 Abbildungen. 1883. 4 Mark.
Tierzucht, landwirtschaftliche. Von Dr. Eugen Werner. Mit 20 Abbildungen. 1880. 2 Mark 50 Pf.
Ton, der gute, s. Anstandslehre.
Trichinenschau. Von F. W. Rüffert. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage. Mit 52 Abbildungen. 1895. 1 Mark 80 Pf.
Trigonometrie. Von Franz Bendt. Zweite, erweiterte Auflage. Mit 42 Figuren. 1894. 1 Mark 80 Pf.
Turnkunst. Von Dr. M. Kloss. Sechste, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 100 Abbildungen. 1887. 3 Mark.
Uhrmacherkunst. Von F. W. Rüffert. Dritte, vollständig neu bearbeitete Auflage. Mit 229 Abbildungen und 7 Tabellen. 1885. 4 Mark.
Uniformkunde. Von Richard Knötel. Mit über 1000 Einzelfiguren auf 100 Tafeln, gezeichnet vom Verfasser. 1896. 6 Mark.
Urkundenlehre. — Katechismus der Diplomatik, Paläographie, Chronologie und Sphragistik von Dr. Fr. Leist. Zweite, verbesserte Auflage. Mit 6 Tafeln Abbildungen. 1893. 4 Mark.
Ventilation s. Heizung.
Verfassung des Deutschen Reiches s. Reich, das Deutsche.
Versicherungswesen. Von Oskar Lemcke. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. 1888. 2 Mark 40 Pf.
Verskunst, deutsche. Von Dr. Roderich Benedix. Dritte, durchgesehene und verbesserte Auflage. 1894. 1 Mark 50 Pf.
Versteinerungskunde (Petrefaktenkunde, Paläontologie). Von Hippolyt Haas. Mit 178 Abbildungen. 1887. 3 Mark.

Villen und kleine Familienhäuser. Von Georg Aster. Mit 112 Abbildungen von Wohngebäuden nebst dazugehörigen Grundrissen und 23 in den Text gedruckten Figuren. Vierte, vermehrte Auflage. 1896. 5 Mark.

Völkerkunde. Von Dr. Heinrich Schurtz. Mit 67 Abbildungen. 1893. 4 Mark.

Völkerrecht. Mit Rücksicht auf die Zeit- und Streitfragen des internationalen Rechtes. Von A. Bischof. 1877. 1 Mark 50 Pf.

Volkswirtschaftslehre. Von Hugo Schober. Fünfte, durchgesehene und vermehrte Auflage von Dr. Ed. O. Schulze. 1896. 4 Mark.

Vortrag, mündlicher, s. Redekunst.

Wappenkunde s. Heraldik.

Warenkunde. Von E. Schick. Fünfte, vermehrte und verbesserte Auflage, neu bearbeitet von Dr. G. Heppe. 1886. 3 Mark.

Wäscherei, Reinigung und Bleicherei. Von Dr. Herm. Grothe. Zweite, vollständig umgearbeitete Auflage. Mit 41 Abbildungen. 1884. 2 Mark.

Weberei s. Spinnerei.

Wechselrecht, allgemeines deutsches. Mit besonderer Berücksichtigung der Abweichungen und Zusätze der Österreichischen und Ungarischen Wechselordnung und des Eidgenössischen Wechsel- und Check-Gesetzes. Von Karl Arenz. Dritte, ganz umgearbeitete und vermehrte Auflage. 1884. 2 Mark.

Weinbau, Rebenkultur und Weinbereitung. Von Fr. Jak. Dochnahl. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit einem Anhange: Die Kellerwirtschaft. Von A. v. Babo. Mit 55 Abbildungen. 1896. 2 Mark 50 Pf.

Weltgeschichte, allgemeine. Von Dr. Theodor Flathe. Zweite Auflage. Mit 5 Stammtafeln und einer tabellarischen Übersicht. 1884. 3 Mark.

Wintersport. Von Max Schneider. Mit 140 Abbildungen. 1894. 3 Mark.

Zeugdruck s. Färberei.

Ziergärtnerei. Belehrung über Anlage, Ausschmückung und Unterhaltung der Gärten, so wie über Blumenzucht von Herm. Jäger. Fünfte, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 76 Abbildungen. 1889. 2 Mark 50 Pf.

Zimmergärtnerei. Nebst einem Anhang über Anlegung und Ausschmückung kleiner Gärtchen an den Wohngebäuden. Von M. Lebl. Mit 56 Abbildungen. 1890. 2 Mark.

Zoologie. Von Dr. C. G. Giebel. Mit 124 Abbildungen. 1879. 2 Mark 50 Pf.

Verzeichnisse mit ausführlicher Inhaltsangabe jedes einzelnen Bandes stehen auf Wunsch kostenfrei zur Verfügung.

Verlagsbuchhandlung von J. J. Weber in Leipzig

Reudnitzerstraße 1—7.

(Februar 1897.)

Druck von J. J. Weber in Leipzig.